

Tecnologías del cuidado



Nadia Cortés

Irene Soria

Silvia Soler Casellas



CENTRO
DECULTURA
DIGITAL

{re_-
media
bles}

Primera edición en Remediables: Junio, 2022

Producción:
Secretaría de Cultura
Centro de Cultura Digital

Título: *Tecnologías del cuidado*

Autoras:
Nadia Cortés
Irene Soria
Silvia Soler Casellas

Diseño de portada, viñetas, PDF: Astrid Stopen
Desarrollo epub: Malaletra

Tecnologías del cuidado está bajo una licencia
Creative Commons
[Reconocimiento NoComercial-CompartirIgual 4.0](#)
Licencia internacional

ISBN electrónico
978-607-631-105-9

ÍNDICE

4 Un prólogo se escribe lento

Mónica Nepote

8 Generación incubadora

Nadia Cortés

36 [Mi] devenir hackfeminista:
esbozo de saberes y prácticas para
el auto cuidado

Irene Soria Guzmán

75 ¿Qué tecnologías para qué cuidados?

Silvia Soler Casellas

97 De las autoras

UN PRÓLOGO SE ESCRIBE LENTO

Los cuidados nunca son abstractos

Una trenza de hierba sagrada, Robin Wall Kimmerer

Escribo en el comedor de la casa familiar, en medio de un contexto que cierra un largo ciclo de cuidados y despedidas. En este mismo espacio, hace apenas unos meses, anoté ideas sueltas que buscaban esbozar estas líneas, sin embargo, precisamente una oleada y un torrente de exigencias de cuidado me mantuvo alejada, lenta y pausada para cerrar este prólogo.

Hoy, mientras reorganizo mis palabras, en esta habitación en donde estoy sentada, mientras el lado derecho de mi cuerpo recibe la luz desde un ventanal que da a un pequeño jardín interior que hace décadas cultivaron mi tía y mi abuela, pienso que de alguna manera este entorno es el mejor para presentar este libro ante sus posibles lectores.

Puedo recapitular entonces cómo desde febrero del 2021 hice varios viajes entre la ciudad que habito y la ciudad en la que crecí. Desde mi oficina portátil, instalada en el comedor de esta casa, continué mis actividades como editora. Aquí revisé entrevistas con mujeres cuyos hakeres se centran en reflexionar acerca de las tecnologías, edité sus palabras relacionadas con el cuerpo en espacios tecnológicos. Aquí, de manera explícita, acuerpé mis acciones laborales con estas otras acciones muy amplias de cuidados.

De manera “natural”—y aquí me gustaría detenerme unas líneas para especificar cómo es que se articula este término—, como una acción que rápido ajustó y enhebró sin aparente sobresalto en mi fluir cotidiano dos verbos que, aparentemente, se integraron sin dudas: trabajar y cuidar. ¿Por qué uso la palabra “natural”? Porque algo en las acciones de cuidar y trabajar eclipsa el *trabajo de cuidar*.

Cuando supe de la enfermedad de mi madre decidí hacer un compromiso conmigo misma, aunque este era un pacto amoroso y tácito con ella, de presencia constante. En cada emergencia yo viajaría desde la ciudad en la que residía hasta la ciudad donde ella se encontraba. La posibilidad de trabajar desde casa permitía que la idea de casa se extendiera a cualquier zona en donde pudiera habitar, y la computadora portátil y el acceso a internet permitían esa improvisación. No todas las mujeres tienen esta posibilidad, lo pensé entonces tanto como ahora.

Los cuidados de los últimos días de vida de mi madre se transformaron en un presente que significa estar pendiente de la vida de mi hermana con discapacidad, y es que —como dice la frase de Wall Kimmerer que encabeza este texto: los cuidados nunca son abstractos y, como sugieren las autoras de este libro: tampoco conocen un final.

Los cuidados sostiene este libro, nunca son suficientes; cuidar implica cansancio, difícilmente satisface, a veces es lo único que queda por hacer y se lleva a cabo con pesar o por mandato, porque hay que hacerlo y porque alguien tiene que hacerlo.

Sin idealismos, este libro habla de algunos aspectos no complacientes del tema del cuidado, tampoco enfilan un per-

fil de mérito y superioridad moral. En este libro tres autoras, pensadoras y activistas del feminismo y el hackfeminismo comparten reflexiones acerca de nombrar a los cuidados como una tecnología, una prótesis de vida, un sistema que aparece en nuestras vidas muy pronto.

Para hablar colectivamente de las Tecnologías del cuidado trajimos a lxs cuerpxs y sus experiencias a un primer plano, porque el cuidado involucra vida y corporalidad, y la tecnología es también cuerpo y potencia. Implicó también poner sobre la mesa éticas y afectividades, políticas vitales y saberes que pueden o no ser transmitidos; el cuidado, tal como sucede con la tecnología, nunca es neutral.

Cuidar es entonces la técnica para sostener la vida y darle continuidad en tiempos críticos, y la tecnología, que se asocia de manera preferencial a la producción acelerada, a lo maquinal y a la innovación, adquiere otro cariz. *La generación incubadora* de la que nos cuenta Nadia Cortés inscribe en primera instancia su relación de cuidados con una máquina que procura un entorno artificial para terminar de nacer, una especie de cápsula de tiempo suspendida entre el vientre materno y el límite duro del mundo.

Las tecnologías del cuidado abarcan también otras interdependencias más sutiles que tienen que ver con trasladar el autoconocimiento, el acompañamiento, el reconocimiento de otrxs y el cuidado colectivo al mundo de la programación; ya no tecnologías para el cuidado sino el cuidado para las tecnologías. *El devenir hackfeminista* de Irene Soria traza su trayectoria en un medio predominantemente masculino, el mundo hacker. Desde el aprendizaje de códigos de programación y el software libre hasta entretejer los usos de la

tecnología con la afectividad, redes de cuidado y el ejercicio de la atribución, Irene reconoce y nombra el trabajo y los aportes de cada una de las compañeras que salen a nuestro encuentro en los caminos.

Cuidar también nos enfrenta a dilemas afectivos, por ejemplo, cuando se trata de la crianza y mantenimiento de otras especies para la producción alimentaria, esa puesta en práctica incómoda que obliga a tomar distancia al momento de matar para comer. *¿Qué tecnologías para qué cuidados?* Es la pregunta que abre el texto de Silvia Soler Casellas para llevarnos a la masía, a la casa familiar y la convivencia interespecie, una coexistencia temporal donde los actos y el lenguaje hacen un viraje efectivo que escinde de tajo los afectos interespecie.

El libro que tienes ante tus ojos es un espacio de tensión y reinención, de pensamiento y conversación, es muestra de un tiempo compartido entre autoras y editoras. Su escritura nos convocó sentarnos ante una mesa para idear, escribir tarjetas, ubicarlas en constelación en una pared que fue el horizonte de nuestras reuniones. Implicó ponernos de acuerdo, ajustar tiempos, voluntades, compartir y dejarnos afectar. Es un libro que debate, pregunta, cuestiona. Se sostiene en los afectos al tiempo que los problematiza para buscar rumbos, caminos de lo no dicho, para no dar por hecho acuerdos que no lo fueron nunca. Es un libro que busca pensar y ampliar la idea de tecnologías y traer a cuenta esta materialidad explícita que implica cuidar.

Mónica Nepote
Guadalajara, Jal, 2022

GENERACIÓN INCUBADORA

Nadia Cortés



A las niñas incubadoras nos es urgente que se cuenten otras historias sobre los nacimientos. Nos interpela y nos angustia, desde el lenguaje mismo, que no cabemos ni hemos cabido dentro del paradigma del nacer puro y natural. Es como si la generación incubadora pusiera a rodar fabulaciones sobre otras formas de adopción que no impliquen solo la aceptación dentro del seno materno, relación humana-humana, sino vínculos divergentes que se convirtieron en vitales para sobrevivir y estar vivas. Aquellas que nacimos y respiramos gracias a una máquina incubamos otras relaciones simbióticas indispensables. Nuestra generación, nuestro llegar a ser, atravesó relaciones insospechadas, también olvidadas, que se vuelve necesario narrar, quizá, por primera vez. Somos hijas de más que lo humano. Reconocemos en nuestro pecho la carencia, la incapacidad de vivir por nosotras mismas; otra relación con la mediación, la interdependencia y con la técnica.

¿Qué pasa si quien te adopta por primera vez es una máquina?, ¿si ese calor, siempre humano de los relatos hegemónicos del nacer, te lo da una incubadora? El abrazo, la tranquilidad, la posibilidad de vivir. Pero, mejor aún, y especulemos sobre eso que no es real para todxs, ¿qué pasa si contamos la “naturaleza humana” desde ahí, en una relación altamente simbiótica con la tecnología? ¿Reconoceríamos, tal vez, que nuestra relación con esta es altamente indispensable y, más aún, sumamente íntima? Hasta decir, en sentido estricto, que la posibilidad de la vida está también dada por la técnica. Lo natural, como aquello que da vida, se convertiría en algo más bien atravesado, contaminado. No más pureza de lo natural, o del nacimiento natural.

El nacimiento inconcluso, como un “ya casi” que requiere asistencia técnica. Desde aquí hay otra historia de la suficiencia, o de la insuficiencia de lo natural biológico que no ha sido contada. También otros relatos del nacer como un acontecimiento colectivo, interdependiente, en donde hay mucho más que la madre y la hijx en la ecuación. La madre y la incubadora, te reciben, te adoptan, te ayudan a vivir, a terminar de “madurar” los pulmones para que puedas respirar por ti misma. Nacer prematuramente, nacer sin terminar de nacer, ese es el punto de inicio de la generación incubadora. Volver a nacer desde un útero artificial, ¿qué herencias pueden contarse desde ahí?, ¿cuáles son las consecuencias de volver a ser gestada a partir de una máquina?, ¿es acaso también la incubadora una madre?, ¿qué y quién es una madre?

Ser hijas de la incubadora, se trata, por una parte, de un nacimiento que se genera como una sobrevida, de un ni siquiera nacer por completo. Para la madre, se trata del compromiso con una vida no completa, no dada de antemano, necesita el respirador, la incubación artificial. Nacer requiere de toda una ingeniería. Nacer, y la posibilidad misma de vivir, está tejida en un entramado y nicho de posibilidades técnicas insospechadas. Posibilidades que no son abstractas, hay otras condiciones materiales que permiten o no que las niñxs de la generación incubadora nazcan: condiciones económicas, acceso a la salud, apoyo y deseo de las familias por acompañar y ayudar a vivir, a sobrevivir, como se pueda, echando mano de todos los recursos. Para algunxs niñxs incubadoras acceder al útero artificial no será un problema, para otras la posibilidad de sobrevivir no dependerá solamente de una incubadora sino del acceso a ella; algunxs más ni siquiera tendrán la po-

sibilidad de solventar la precariedad de su cuerpx. A la vez, en algunos casos, se trata también de los rezos, de las velas y de las energías a las que llama toda la fuerza de una herencia que asume el invocar a la vida como crucial para la sobrevivencia. Las experiencias del nacer de la generación incubadora son situadas. Como parte de esa generación, la experiencia situada es la de una madre soltera y la de la precariedad. Ese casi nacimiento se trata del encuentro entre muchos mundos y cosmovisiones, ni yo ni mi madre fuimos suficientes para cumplir con el mandato del mito del nacimiento completo ni de la familia natural. Insuficientes para vivir y para morir, y en esa resistencia soportarnos y ayudarnos para hacer posible la vida. “Estamos en riesgo mutuo”¹.

Estos otros relatos sobre la generación y el nacimiento impuros, contaminados por la artificialidad, auxiliados por otros elementos, implicará otra relación no solo con la técnica, sino con las propias concepciones que tenemos sobre el cuidado, los vínculos, el parentesco, lo que deben ser lxs cuerpxs, los afectos, las afectaciones y la relación que tenemos con lo vivo, lo muerto y lo que está por venir. Abrirnos a otras formas de generación y nacimiento implicará repensar la filiación más allá del linaje, y nos empujará a pensar el cuidado en términos, no de lo conocido, sino de aquello otro que nos pone en una relación de escucha, de expectativa, de sorpresa y de especulación. Otras formas de relación que pasen por la experiencia singular de cada nacimiento, en circunstancias insospechadas.

1. Haraway, Donna, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Consonni, Bilbao, 2019, Traducción de Helen Torres, pág. 94.

Si narramos otras formas de nacer, ponemos en marcha otras formas de vivir y de morir. Ningún nacimiento vale más que otro. Digamos que los nacimientos de la generación incubadora relatan historias de interconexiones que antes eran posibles de otras maneras, nos hablan de otros mundos complejos, híbridos, de entrelazamientos entre elementos que antes no eran puestos en juego. Nos narran una historia de la técnica, de la posibilidad de la vida por medios diferentes a la vida misma², que se anudan con la aparición de existencias singulares. Otras formas de llegar a ser, otras maneras de hacerse de lxs cuerpxs: “los organismos no nacen, se hacen a través de distintos actores colectivos”³. Los organismos prematuros no nacen, o no “por completo”, lo que quiera decir esto; los organismos prematuros existen, se hacen en relación a una idea del tiempo perfecto de gestación, respecto a un estado óptimo de lxs cuerpxs o de los pulmones. Lxs prematurxs que forman parte de la generación incubadora parecen jugarse menos la vida gracias a la tecnología.

Mi abuela parió a sus seis hijxs de parto natural. Todxs en la casa de Doblado, en Oaxaca. La señora Ricardita, con su pelo trenzado y sus enaguas, la ayudaba a parir. Hincada, de cuclillas, tu abuelo –me dice– me agarraba de las axilas, y yo, hacía mucho esfuerzo para que nacieran, pero antes había

2. Esta es la definición que da Bernard Stiegler sobre la técnica, un proceso de exteriorización que permite continuar la vida por medios diferentes de la vida misma. Cfr. Stiegler, Bernard, *La técnica y el tiempo I: El pecado de Epimeteo*, Hiru, Hondarribia, 2003.

3. Haraway, Donna, “La promesa de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles” en *Política y Sociedad*, 30, 1999, Madrid, pág. 123.

alimentos buenos, poquitos, pero de los que daban fuerza. Tuvo cuates, el primero no lloró hasta que la segunda nació. Ninguno de sus hijxs fue prematuro. De hecho, cuando parió a mi madre, mi abuela se vio muy mal y se desmayó, porque se pasó un poquito del tiempo y nació muy grande. Le pregunto sobre qué pasaba con lxs prematurxs cuando no había incubadoras. Primero se queda en silencio. Luego me dice: se hacía el pedimento para que se mantengan, se les rezaba, se limpiaba el espacio con ruda y copal para alejar a la muerte; se les tenía al lado de la madre, se les rotaba con las abuelas, con las tías para generarles calor, buscando que el contacto piel a piel generara las condiciones suficientes para garantizar la vida. Se les prenden velas para que encuentren el camino, el desvelo: se les cuida por las noches, porque son más inciertas, porque se ve menos, porque es el momento donde muerte y vida pueden pasar por desapercibidas y suplirse.

El vaivén entre la vida y la muerte de lxs prematurxs a pura piel, sin incubadoras, era la travesía serena de un esperar en calma, como el cielo despejado que refleja un mar turbulento donde se juega la suficiencia, la sobrevivencia. Dice mi madre, que *igual igual*, ella y todas sintieron mucha angustia cuando yo estaba en la incubadora, que también prendieron veladoras y eso sí, que mi bisabuela Gonzala, Chala, ya lo tenía todo para curarme el ombligo, como una señal de que iba a salir de esa. Dice también que, aunque ella sabía que no tenía que estar conmigo en el seguro social, alguien tendría que velar mis noches, porque eso no se cambia con el calor artificial, la confianza de que transitar acompañadas permite sostener la vida. Estamos en riesgo mutuo.

El silencio de mi abuela al preguntarle qué pasaba con lxs prematurxs cuando no había incubadora, quizá responde a esa idiosincrasia de que estaban dejadxs a su suerte, al designio del destino divino, sin embargo, su respuesta daba cuenta de que a pesar de dicha creencia algo se puede dar para hacer posible la vida, se puede cuidar, o por lo menos intentarlo, porque nada se sostiene solo, porque hacer posible la vida, incubarla, es un acto en donde intervienen muchos factores y se hace algo para intentar sostenerla, pese a lo imposible. No todxs lxs cuerpxs son iguales, no todos los nacimientos tienen las condiciones ideales, pero no es lo ideal lo que genera vida, al contrario de lo que nos hagan creer algunas teorías, son los lugares reales⁴ y los esfuerzos con lo que se tiene a la mano lo que hacen posible que esta continúe. Las técnicas a la mano, la mediación y los cuidados disponibles eran puestos ahí para hacer sobrevivir y hacer vivible esa vida insuficiente. Y quizá no sea si no eso lo que haga toda técnica. Me pregunto si antes, sin la “facilidad” o la “esperanza prometeica” de la incubadora, no hubiera sido más fácil dejar morir a esos cuerpxs precarios. Y, sin embargo, se cuida y se intenta, como si la sobrevida fuera incluso aquello de lo que se trata la vida.

La historia de las incubadoras se entrelaza en la idiosincrasia de qué cuerpxs son los que importan y cuáles son aquellos a los que vale la pena ayudar a vivir y a sobrevivir. Los primeros intentos de generar un sistema técnico que permitiera a ayudar a lxs niñxs prematurxs a continuar su

4. Cfr. Haraway, Donna, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Consonni, Bilbao, 2019, Traducción de Helen Torres, pág. 150.

vida fuera del vientre materno estaban inspirados en las incubadoras de pollos. Se cuenta que hacia 1878, el obstetra Étienne Stéphane Tarnier, creó una especie de cámara con un calentador que ayudaría a reducir la mortalidad de niñxs cuyos cuerpx fueran muy débiles e insuficientes. Los primeros desarrollos de las incubadoras presentaron problemas que no garantizaban la sobrevivencia o generaban incluso una muerte más rápida de lxs prematurxs. En París, estas incubadoras eran sobre todo puestas a disposición de personas pobres y distribuidas en todo el país. No obstante, existía en la época el constante prejuicio de que ayudar a vivir a lxs prematurxs era un *sin propósito*. La ciencia médica hacia correr el rumor, como otros tantos que han sido tomados como verdades absolutas, que lxs prematurxs eran seres genéticamente inferiores. Así, la incubadora era descrita, como decía en un artículo, como una caridad para ayudar a lxs necesitadxs, a las familias sin recursos.

Las diferencias entre una y otra aproximación para concebir la sobrevida son importantes, los detalles importan. De un lado, sin las posibilidades técnicas generadas por un aparato se duda en hacer sobrevivir, pero vinculándose con la sobrevida, se piensa que quizá no será posible y, sin embargo, se juega a lo imposible teniendo a la muerte presente, asumiéndola también como un lugar digno de suficiencia. En las manos, en los pedimentos, en los intentos, se sostiene la contradicción entre vida y muerte, y se detiene el deseo, el juicio de valor, se pone el cuerpo. Del otro, se responde desde el escepticismo mismo de poner las condiciones para que ciertas vidas sean posibles; algunxs, lxs que creen que

vale la pena intentar, deciden vincularse para sostener desde sus medios lo que para otrxs es insostenible.

Pierre Budin, un profesor que experimentaba con las incubadoras en Francia, creía que esta innovación tecnológica ayudaría a mitigar la alta tasa de mortalidad que había a principios del siglo XX. El alto valor dado a la maternidad natural, que suponía el nacimiento como un acto de exteriorización de un ser suficiente formado para sobrevivir por lo menos con sus propios pulmones, impidió el interés por las incubadoras de parte del gremio médico y los hospitales. Movilizado por la comercialización de su invento y la estimación que le tenía a su funcionalidad exitosa, Budin mandó a uno de sus alumnxs, Martin Couney, a la Gran Exposición Industrial de Berlín de 1896 para realizar una demostración comercial de las incubadoras, en donde para llevarla a cabo pidió “prestados” a seis bebés para realizar una exhibición real. Couney, después del interés recibido en ese evento, migró a Estados Unidos con la finalidad de probar suerte y ver si de ese lado del mundo este invento era mejor recibido. Respecto al gremio médico, la suerte fue la misma: un gran escepticismo sobre su funcionalidad. Couney quería demostrar cómo esta nueva tecnología podía realmente ayudar a lxs prematurxs a terminar de desarrollarse.

Mi abuela me dice que no había dinero para pagar el servicio de la incubadora, que mi madre había ahorrado mucho para poder tenerme: una mujer soltera, sin seguro social, que ya sabía que la niña venía con sus cosas, ya se veía que el parto programado para junio llegaría antes, sobre mayo. Mi madre, interrumpe y dice, eras muy pequeña, morena, pero no pensamos que te ibas a poner morada: “Vino mi

tía Tina a verme, naciste a la 1 de la tarde y sobre las 10 de la noche vimos que estabas morada. Nos asustamos, nos ofrecieron la incubadora en el hospital privado porque no tenía acceso al seguro, pero era solo el parto, no había para nada más". Se arriesgaron y me tuvieron que sacar del hospital privado, llamaron a urgencias del Seguro Social para ver si me atendían pese a que mi mamá no contaba con la prestación. Mi abuela se fue conmigo en la ambulancia, veo en sus ojos cristalinos que va a contarme algo que la rompe, pero su voz entrecortada suena diferente, hay una molestia al fondo. "Me fui contigo en la ambulancia, cuando llegamos a urgencias la gente te veía, porque estabas muy chiquita, yo lloraba y me enojaba porque se quedaban viendo, como si fueras qué". No hay fotos de esa prematura pequeña, débil, morada, morena y peluda.

Las historias se entretelen y se anidan en coincidencias extrañas. Las historias de la generación incubadora obligan a traer un poco la historia de estas máquinas gestantes, de su invención y de su aparición en el mundo como una posibilidad para hacer sobrevivir a lxs prematurxs. Otra historia de lxs cuerpxs, en donde estxs no son lo que "deberían" de ser sino lo que pueden y lo que podrán ser, siempre entrelazadxs con distintos elementos llamados naturales o no, donde eso que unx "es" –sujetxs, identidades, seres, devenires– está anidado como acontecimientos colectivos. Esas diferencias de lxs cuerpxs suelen poner a girar la "sorpresa", la "curiosidad", aunque a veces en forma de morbo, de aquellxs que "parecen" cumplir las normas o las ideas de un cuerpx natural, sano y suficiente. Couney sabía que ese era un componente importante para que se generara un interés en torno a su

innovación médica. En su estadía en Estados Unidos y asumiendo que el espacio donde podía dar a conocer las incubadoras eran las exhibiciones industriales y las ferias mundiales, decidió montar una serie de espectáculos de *Incubadoras de bebés con bebés vivos* (*Baby incubators with living babies*). El show era un éxito; la gente, por 25 centavos americanos, hacía largas filas para entrar a ver el milagro tecnológico de la supervivencia de prematurxs tan pequeñxs, frágiles, quasi vivos. “Todo mundo ama a los bebés”, pensó, pero además estos bebés eran “especiales”, debía de exhibirse no solo su imperfección, sino también su salvación, por parte de este hombre blanco que gracias a la tecnología posibilitaba su supervivencia.

Esta forma de dar a conocer el sistema de incubadoras no solo servía a sus intereses como empresario, sino que también implicaba una esperanza para aquellas familias con prematurxs a lxs cuales dentro de los hospitales no les proporcionaban más opciones que las que estaban al alcance para hacerles sobrevivir, el mantenimiento de lxs prematurxs implicaba gastos importantes para las familias por lo que los esfuerzos no convenían ni a éstas ni a los hospitales. Así, Couney visitaba centros médicos recolectando prematurxs para ser expuestos en su espectáculo y a través de esta forma darles una oportunidad de supervivencia. Hay algunas entrevistas con personas ya mayores que fueron prematurxs y que tuvieron una posibilidad de vida gracias a esto, hubo bebés que pasaron hasta 6 meses en exhibición. El trato era que Couney solventaba los cuidados y volvía a entregar a lxs bebés en cuanto tuvieran el peso y las condiciones necesarias para vivir “por sí solxs”.

El stand de *Incubadoras de bebés* incluía a enfermeras y nodrizas que eran contratadas para apoyar en los cuidados necesarios que no podían ser suplidos por el respirador artificial. Al igual que lo contaba mi abuela, el método piel a piel era algo que Couney y sus colegas consideran vital para la supervivencia de lxs prematurxs, no se trataba solo de la máquina, sino que la exhibición suponía todo un sistema de cuidados complejos que incluían más elementos que la presentación del aparato. Enfermeras y nodrizas alimentaban (ya fuera con pecho o con biberón) a aquellxs que podían ya estar un tiempo fuera de la caja caliente, las madres (curiosamente, no los padres) también formaban parte del performance: ponían a lxs bebés en su pecho, les acompañaban como podían en el proceso. Había también cocinerxs que hacían dietas especiales para las cuidadoras con la finalidad de proporcionar una alta cantidad de nutrientes que pudieran ser transferidos a lxs prematurxs. Las críticas a este sistema de cuidados, no avalado ni autorizado por las autoridades médicas, fueron severas, no solo se señalaba una supuesta deshumanización de lxs bebés convertidos en objetos de exhibición, sino que se juzgaban las prácticas poco precavidas de sacar a lxs prematurxs de las incubadoras para ser amamantadxs o tocadxs por sus madres, lo cual se creía contraproducente, pues dadas las bajas defensas de estxs podrían enfermar o contagiarse de cualquier cosa.

Sin importar todas estas críticas, el sistema funcionaba: un espectáculo que producía un flujo económico que sostenía los gastos vinculados a los cuidados para la supervivencia de lxs prematurxs y un aparato que aumentaba sus posibilidades de sobrevivencia. Las incubadoras no se insertan en nuestras

ecologías técnicas de producción de vidas y cuerpxs por un compromiso con salvaguardar la vida de aquellxs pequeñxs seres insuficientes, o de una falsa conciencia al valor dado a la sobrevivencia de lxs cuerpxs débiles e imperfectxs, sino a partir de una estrategia de mercado para incorporar una novedad tecnológica dentro de la práctica médica. El éxito de Couney fue tal que, según recuentos, habrán pasado unos 8 mil prematurxs en la década de 1940 logrando salvarse aproximadamente 6500. Las prácticas de Couney permitieron la popularización de las incubadoras, y su consolidación como un elemento fundamental para la neonatología, rama de la medicina dedicada al cuidado de lxs recién nacidxs.

El inicial desinterés por las incubadoras quizá responde a que en gran medida la ciencia médica occidental ha sido conocida por prácticas que favorecen ciertos principios eugenésicos, de control de la población fundamentados en el racismo, el sexism, el capacitismo y el clasismo, así como la firme creencia de que la sobrevivencia es algo que corresponde a los más aptos. ¿En qué se basa y qué privilegia la idea de que todxs tendríamos que nacer con el peso y la fuerza suficientes para vivir? ¿Acaso alguien nace con ello? No queremos sugerir con esa pregunta que las diferencias no existen, ni mucho menos que las condiciones del nacer y de lxs cuerpxs son equiparables, la pregunta en realidad tiene que ver con quién, o partir de qué, se decide que un cuerpx puede ser prescindible o que no vale la pena el que sea ayudado a sobrevivir. Y no solo cuáles son los discursos que avalan dichas decisiones, sino qué sistema de valores, prácticas e ideas sobre la vida, los cuidados, los vínculos y la muerte se esconden detrás de éstas. Aún más, qué nociones

en torno a lxs cuerpxs, los nacimientos y los cuidados tenemos, qué determinan las formas en que nos relacionamos con el otrx, con la responsabilidad (response-ability⁵) frente a los demás, y todavía ni siquiera en un sentido ético, sino en el responder frente y con el otrx. Todos estos elementos, ideas, lenguaje, tecnologías, prácticas y relaciones producen los mundos que conocemos.

Decíamos, lxs prematurxs no nacen, se hacen a partir de una concepción de cómo “debería ser y nacer” un cuerpx humanx; y en este “deber ser” no hay solamente un patrón o una conceptualización ideal sobre el cuerpx de un neonato sano, determinado por el “testigo modesto” de la ciencia médica objetiva y neutral⁶, sino todo una economía del deseo sobre lo de qué debería ser una familia —y con ello, un hijx, una madre, un padre— en orden de los valores de un trabajo comprendido desde un capital y los principios de eso llamado Estado Nación que perfila a muchas sociedades occidentales. Aquella frase, tan conocida, tan ingenua, tan de buena fe: “no importa si es niño o niña lo que importa es

5. En *Seguir con el problema*, Haraway define la responsabilidad como la habilidad para responder frente y con el otro, así como redefine al “pariente” (kin) como frente a quien unx es responsable. Otra historia de los afectos y los cuidados se pone a rodar aquí.

6. Haraway en su texto *Testigo modesto_@Segundo Milenio* discute cómo los hombres de ciencia blancos que han construido nuestros conocimientos científicos y tecnológicos que nos piensan, se han pretendido situar en un lugar neutral y objetivo en donde pretendían que sus teorías no se encontraban sesgadas por sus lugares de habla. Cfr. Haraway, Donna, “Testigo modesto_@ Segundo Milenio” en *The Haraway Reader*, New York, Routledge, 2004, Traducción de Pau Pitarch pág. 223- 250.

que venga sano”. Qué sorpresa para muchxs padres y madres descubrirse años después fóbicos de la identidad sexo-genérica de sus hijos, cuando al parecer no importaba el género al momento del nacimiento, siempre y cuando viniera “sanx”. Lo que ponemos en valor cambia a lo largo de nuestras vidas y en función de las situaciones que normalmente enlazan lo local y lo global.

Sin embargo, parece que en el momento del nacimiento no habría cosa más terrible que nuestrxs hijxs no nacieran sanxs, no habría cosa más horrorosa que tener un hijx insuficiente, no bien desarrolldx, malformadx, enfermx, tullidx, discapacitadx, por nombrar algunos adjetivos de lxs cuerpxs vinculados al rechazo y a lo negativo en nuestras sociedades, porque se alejan de la norma, de lo deseable, de lo esperable. Los debates en torno al aborto cuando es elegido por causas en que el feto presenta alguna anomalía cromosómica, como la trisomía 18 (retraso del crecimiento, dolicocefalia anomalías en las extremidades y malformaciones viscerales); trisomía 13 (malformaciones del cerebro, dismorfismo facial, anomalías oculares, cardiopatía y retraso psicomotor grave); trisomía 9 (malformaciones que afectan a varios órganos, alteraciones oculares, ojos separados, retraso mental “importante”...)⁷, suelen ser polémicos porque develan las expectativas sobre lo que es un cuerpx deseable y digno de nacer.

7. En <https://www.abc.es/sociedad/20140707/abci-anomalias-fetales-listado-201407061752.html?ref=https%2Fwww.google.com%2F>, consultado el 15 de abril del 2020.

En estas discusiones, lo que se debate no es el derecho de lxs cuerpxs gestantes a decidir o no parir un hijx, eso nunca estará a debate, sino los matices, los grises, las tonalidades debajo de lo que se espera cuando unx emprende el deseo y las respectivas acciones para formar una familia, lo que se espera y desea que sea un hijx. El capacitismo, como el racismo, el etnicismo y una serie de discursos, prácticas, tecnologías y relaciones que privilegian a ciertos cuerpxs sobre otrxs, son realidades que nos atraviesan de distintas maneras y que nos conforman en nuestras decisiones más personales. Porque es tan tendencioso pensar que todas las decisiones son “personales”, como asumir que no existe la agencia singular dentro de esos sistemas que nos conforman y atraviesan. Estos debates suelen ser álgidos y causan molestias porque parecen cuestionar una realidad que ha sido ganada (aunque de manera parcial y queda mucho que hacer en torno al acceso, sobre todo para ciertas personas gestantes) : el derecho a decidir; pero insistimos no es eso lo que se pone a discusión, sino que se dibuja un escenario donde la razón central de acceder al aborto por parte de un cuerpx gestante, decididx a tener un hijx opta por no hacerlo porque presenta una “anomalía” para los sistemas en curso: de salud, de vida digna; sistemas basados en la productividad ligada a un cuerpx capaz, esquemas de relaciones normados no solo en referencia al sexo-género, sino en relación a cómo debe verse un cuerpx deseable.

‘¿Para qué traer al mundo a un ser así?’ Es una pregunta que resuena con frecuencia, pero entonces, ¿por qué traer en general a más seres a un mundo como este? Preguntar qué esconden dichas decisiones es importante no por caer en la discusión conservadora y obsoleta sobre los fetos no

nacidos de las posturas provida antiaborto, sino porque se vuelve crucial considerar la dignidad de aquellxs cuerpxs que son cuerpxs otrxs atravesados por la discapacidad y unas condiciones diferentes del vivir. Sunaura Taylor, pintora, escritora y activista por los derechos de los animales y las personas con discapacidad, cuenta una fábula de un zorro al cual un buen intencionado humanx le dispara al sentir piedad por él, porque no camina de la misma forma que un “zorro normal”. El humanx decide terminar con su sufrimiento por considerar que la vida de ese animal no es digna de ser vivida. No se trata de cuestionar o juzgar las decisiones propias, sin embargo, en nuestras posturas políticas más personales, en nuestras creencias acérrimas a enfrentarnos a un sistema que nos opprime, sin darnos cuenta que nosotrxs formamos y hacemos, no solo parte, sino que de alguna manera lo producimos, todo el tiempo se nos cuelan opresiones y creencias tan potentes como las de dar vida y muerte. Es como si el cuidado —a quién vale la pena cuidar— estuviera mediado por lo que creemos que es una vida digna. Pero la dignidad no se supone desde unos marcos propios, la dignidad es algo que cada ser en el mundo honra desde las condiciones de su propia existencia. No podemos suponer lo que es la dignidad para lxs otrxs desde lo que alguien más cree que es un buen cuerpx, uno, al parecer, que puede sostenerse a sí mismo en el mundo. Como también menciona Taylor: “las personas que vivimos en sociedades capacitistas probablemente pensamos en términos capacitistas, incluso sin darnos cuenta”⁸. El caso polémico del

8. Taylor, Sunaura, *Beast of burden: animal and disability liberation*, The new press, New York, 2007, pág. 204.

aborto no se trae a cuenta para que nos juzguemos sobre la respuesta que damos, sino que es un pretexto para detenernos a pensar sobre cómo nos relacionamos con esxs cuerpxs otrxs cuya suficiencia para un sistema es insuficiente. Tal vez, para pensar a quiénes y porqué decidimos cuidar cuáles cuerpxs y cuáles no. También, se juega ahí una seguridad que nos gusta, la seguridad de no tener que cuidar a alguien, como a nosotrxs mismxs, más allá de los esquemas de un cuidado normalizado, esperado, mímino, como nos han enseñado nuestras sociedades individualistas y capitalistas. Porque en el centro está el autocuidado. El dar se ve como algo contado, acomedido sin que cause tantos estragos al sistema de confort o privilegios que habitamos. Y, sin embargo, cuidamos, cuando la vida se sale de rumbo, cuando toca lo inesperado, y es quizá desde esas historias de cuidado y menos desde las prescripciones sobre el mismo, desde donde podemos tejernos.

Nuestras posturas políticas más personales están atravesadas por nuestros lugares de habla que implican, de acuerdo a la cancha donde nos haya tocado nacer y jugar, una serie de concepciones sobre lo que es posible, deseable y digno. Las causas parecen ser universales y particulares, pero los lugares de resistencia son reales, aquellos mundos por los que vale la pena luchar porque a veces no queda de otra, responden a existencias concretas. Es eso quizá lo que nos ha querido mostrar el feminismo interseccional, de las mujeres negras, de las trans, de las putas, de las discas, y digo mostrar, mas no enseñar, porque ahí se ha jugado la sobrevivida, no lo han mostrado por nosotras, para nosotras, que nos dedicamos a pensar discursos o a crear consignas, sino que nombrar las (sus) diferencias ha sido una forma de sobrevivencia. Y no

basta con nombrarlo, es necesario entrar a la complejidad de lo que se nombra, entretejerse con eso que ahora aparece para por lo menos interpelarnos o incomodarnos de alguna manera. El nombrar es político, pero el abrirse a la escucha de lo que relata ese nombre, las historias que cuenta, es lo que quizá permite poner a rodar, a incubar, algún tipo otro de cuidado. Los detalles importan, las interseccionalidades importan. Hay regímenes del cuidado que nos piensan y nos tejen en un marco de idealización del cuidado, un cuidado que es solo para algunxs. Es importante incluir en nuestras discusiones sobre dar vida y muerte los contextos en los que estas tienen lugar, porque la existencia de políticas antinatalistas han sido prácticas exterminadoras para cuerpxs y personas que no han sido deseables, así como las políticas pronatalistas lo suelen ser para mantener un *status quo* de seres funcionales, normados y productivos a un sistema de familia específico.

Al recordar la historia de las incubadoras, parece que dentro del imaginario del cuidado hacia las *personas desfavorecidas*, entra en juego otros valores o discursos como, por ejemplo, el de la caridad. Porque ese cuidado requiere un mayor esfuerzo, porque implica dar un más de lo que nos enseñaron o de lo que hemos incorporado. Y hay que irnos con cuidado porque esto tampoco es la realidad para todxs. Hay para quien cuidar no es una elección, ni para bien ni para mal, no se trata de hacer juicios de valor ni fustigarnos a nosotrxs mismxs, sino detenernos unos momentos a pensar cómo hay unxs cuerpxs deseables a quienes cuidar, amar y adoptar. Tenemos que hablar de esto, ponerlo sobre la mesa para dejar de replicar discursos condescendientes o autoindulgentes del cuidado, dejar de poner discursos del cuidado, limpios,

puros y blancos: estamos aliadxs con malas ideas que suenan bien, y que ordenan la sociedad bajo el estándar del dinero blanco. Especismo humano, materialidad, conocimientos, son muchos aliadxs. Siempre haciendo categorías que excluyen a alguien del cuadro.

El cuidado es difícil. Adoptar, vincularse con las asociaciones elegidas y no elegidas, con aquellas en las que nacimos entramadxs, es complicado. Si a las niñas incubadoras les parece urgente narrar otras historias de los nacimientos es porque es necesario mostrar las formas en que aquellas personas que no cumplen las normas, las reglas y los “deber ser” sostienen la vida. Esas maneras no son agradables, fáciles, sencillas, no son simples elecciones personales, a veces también lo son, y están entrelazadas en una serie de factores que determinan y condicionan el cuidado. No obstante, llenamos los espacios de discursos sobre autocuidado (lo que queramos decir con eso), o narraciones en torno a un cuidado colectivo entre “iguales”; hablando todo el tiempo sobre lo importante que es cuidarnos; reivindicando que eso que llamamos amor es trabajo y que debe ser remunerado. Y dentro de todo eso sigo sin leer las historias de cuidados reales, atravesadas por la muerte, por la deficiencia, la insuficiencia, la precariedad, los privilegios, por las contradicciones. Historias del cuidado donde, como se dijo, no es una elección, pero tampoco una historia “feliz” o una “sufriente y sacrificial”. Los cuidados son más complejos que los discursos éticos morales.

¿Cómo estamos en riesgo mutuo?, ¿quiénes son parte de ese cuidado colectivo del qué tanto se escribe y se grita?, ¿quiénes son lxs cuerpxs que importan en esos cuidados?, ¿Son los cuidados relaciones solo entre humanx-humanx, o

implican también relaciones con no-humanxs, con máquinas o ecosistemas técnicos?, ¿quiénes nos cuidan y sobre quiénes montamos toda una serie de relatos sobre el cuidado?, ¿cuál es nuestro lugar real, y en cambio constante, en esa larga cadena de cuidados? El cuidado ha sido monetizado, como el caso de la incubadora de Couney, y se encuentra atrapado en una serie de paradigmas sacrificiales que responden a nuestra crianza individualista, capitalista, capacitista y funcionalista. Nos es tan difícil como occidentales, escapar del ascendente cristiano en torno al cuidado, nos es tan duro pensar el cuidado fuera de la lógica del intercambio. Un dar que no es un don, sino un intercambio. La confusión constante de pensar que intercambio es igual a reciprocidad y co-responsabilidad. Los conceptos sin acontecimientos concretos son peligrosos por unificar los modos diversos en los que las existencias se “cuidan” entre ellas y forman co-existencias, se borran los matices, las diferencias y se reducen a conceptos que están informados en todo un sistema de valores y modos de comprender la realidad. Existen formas de nombrar que hacen predominar la individualidad, como si se tratase de una mención, y hay maneras de nombrar que cuentan historias, que relatan entrelazamientos y complejidades, que no buscan reducir la complejidad sino habitarla, invitarnos a estar en el problema. Importa qué maneras de nombrar usamos para nombrar lo que nos importa, qué nudos anidan nudos, qué lazos enlazan lazos, qué historias crean mundos y qué mundos crean historias⁹.

9. Cfr. Haraway, Donna, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Consonni, Bilbao, 2019, Traducción de Helen Torres, pág. 34.

Nuestro mundo, nuestro sistema dominante de mundo, desde una visión global, hace cada vez más difícil el sostener la vida desde modos diversos de existencia más allá de las visiones dominantes del liberalismo, el capitalismo, el individualismo, la producción masiva y las formas de existencia estipuladas por los Estados-Nación¹⁰. Estas etiquetas grandes que ponemos para decir que hay algo que no va y que requerimos poner en marcha otras formas de vivir y morir en el mundo, en realidad no son más que ideas universales con las cuales es difícil comprometernos si no conjugamos, como diría Donna Haraway, las maneras en las que accionan y se crean los mundos concretos y locales, los efectos y conexiones que producen sobre estos y qué tipo de existencias procuran, así como las consecuencias que acarrean sobre los seres singulares de dichos entornos.

Hay que:

Reaprender a conjugar mundos con conexiones parciales [...] Los detalles importan. Los detalles enlazan seres reales a respons-habilidades reales [...] Pero no todos somos respons-hábiles de la misma manera. Las diferencias importan, en las economías, las ecologías, las especies y la vida.

10. Una reflexión desde una vivencia situada de comunidades que no se adhieren a los Estados-Nación y una crítica a los mismo podemos encontrarla en la autora mixe Yásnaya Aguilar. Cfr. Aguilar, Yásnaya, *Un nosotrxs sin Estado: una nota sobre lectura y colonialismo*, Ona Ediciones, 2018.

Tanto que incubar sobre esto. No se trata de juzgarnos, como si el juicio permitiera comprometernos con otras maneras de cuidar, sino de detenernos a sentir a quiénes cuidamos, a quiénes nos cuidan, qué o a quiénes privilegiámos, cómo me entrelazo y estoy tejida con todo lo que hace posible nuestras vidas y, una vez más, ¿cómo y con quienes estoy en riesgo mucho? ¿con quiénes intento sostener la vida? Incubar, esa espera para que la vida o la muerte llegue, es un ritual de donación que implica cuidado, un estar en atención y en relación a y con lxs otrxs. Pero se incuba no solo la salud, sino también la enfermedad, hasta la toxicidad. De alguna manera, se acompaña el tránsito de un cuerpx en su devenir entre la vida y la muerte. Todo esto ha tratado sobre la historia de otros nacimientos que no dejan de moverse en el seno de la familia, aunque quizá la historia singular no remite a una familia natural o nuclear, los lazos de sangre están aún puestos en juego.

Sin embargo, en nuestro mundo actual, de crisis en nuestros entornos que hacen cada vez más difícil la vida de maneras diversas para diferentes seres humanxs y no humanxs, se vuelve crucial replantear el cuidado más allá del círculo familiar, porque, aunque parece que todo se queda en familia, ésta no es suficiente y a la vez está tejida en relatos más complejos y en factores materiales que dependen de las vecindades con otrxs seres y sistemas. Los ecosistemas técnicos que habitamos han traído consecuencias no imaginadas: otras formas de muerte, de vida, de entrelazamientos. Paisajes complejos que implican maneras diferentes de cuidado, aunque no sepamos en qué consiste esto. Y es que, como decíamos, el cuidar no es un discurso, es un acto. El cuidado acontece, de modos insospechados y no conocidos. El cuidado implica el

cuerpx, pone al cuerpx y al sentir como centro. Si tiene un lugar el pensamiento desde estas coordenadas, se trataría, precisamente, de empezar a pensar sin suponer, pensar desde una hospitalidad del desconocimiento del otrx y, al mismo tiempo, de la aceptación del riesgo mutuo en el que estamos, de un querer devenir con.

Estas últimas líneas resuenan, y pienso cómo no caer nuevamente en relatos autoindulgentes sobre el cuidado, ¿cómo hacer relatos responsables que no nieguen que las dependencias e interdependencias colaborativas que se suenan o se anhelan en un mundo tan complejo para sobrevivir juntxs no son las mismas para todxs y que la opresión es una realidad que existe y que ejercemos? ¿Cómo preocuparse y no solo querer preocuparse?¹¹ No negar que, por más que en este mundo complejo capitalista se hace necesaria para la sobrevivencia y dignidad la co-responsabilidad e implicación de todxs (humanxs y no humanxs), el cuidado es un trabajo y ha sobrecaído de manera primordial sobre ciertos cuerpxs. Para quienes cuidan desde la complejidad y la contradicción que implican los cuidados reales, el cuidado dista de los escenarios armoniosos de nuestros discursos complacientes sobre una salvación colectiva. Por poner algún principio, comenzar a re-sentir el cuidado implicaría aceptar la invitación por cuestionar “[cómo] cada fibra de nuestro ser está

11. Haraway, Donna, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Consonni, Bilbao, 2019, Traducción de Helen Torres, pág.83.

entrelazada en, y hasta es cómplice de procesos en los que, de alguna manera, hay que involucrarse y volver a diseñar".¹²

Los cuidados reales implican cuerpxs que incomodan, comportamientos, acciones y relaciones insospechadas que pueden generar rechazo para un sistema de valores que niega que el cuidado es difícil, y en donde lo problemático es anulado en función de la ilusión del consenso, de la tranquilidad para quienes el desecho, lo anómalo, lo monstruoso, lo tullido, lo de generado, lo tóxico, lo podrido, lo sin familia suponen una complicación. Es mejor pensar que se cuida que involucrarnos en el cuidado. Porque el cuidado no es limpio, y como sucio y problemático tal vez existan otras formas de relacionarnos con ello en lugar de higienizarlo o purificarlo. Quizás sea una posibilidad para el cuidado implicarnos en las formas de sostener la vida, por lo menos preguntándonos en qué tejido complejo es posible el sostenimiento de nuestras propias vidas.

Retomando otra vez a Sunuara Taylor, y a propósito de este texto que intenta reivindicar otras historias de la insuficiencia a partir de nacimientos parciales, tenemos que empezar a narrar los embrollos en los que los relatos sobre la dependencia o la "insuficiencia" han estado metidos, para empezar a contar narraciones en donde la dependencia no sea asumida desde los marcos de pensamientos dominantes que nos entretejen:

La dependencia ha sido usada para justificar la esclavitud, el patriarcado, el imperialismo, la colonización y la opresión a la discapacidad. El lenguaje de la de-

12. *Ibidem*.

pendencia es una herramienta retórica brillante que ha permitido a aquellos que la usan sonar compasivos y cuidadosos para continuar explotando a aquellos por los que supuestamente están preocupados¹³.

Eso que hemos llamado cuidado está atravesado por relaciones en donde no se asumen los lugares diferenciales de quienes se encuentran implicadxs en dichas relaciones. La co-responsabilidad, el apoyo mutuo no es la borradura de las diferencias sino la apertura a situarnos en nuestros lugares de existencia y emprender una conversación con aquello en lo que nos encontramos entramadxs, desde la escucha y la conversación y no desde la suposición de cómo cuidarnos. También desde la responsabilidad y toda una serie de rendición de cuentas en relación con lxs otrxs seres en las que nos encontramos involucradxs y que parecen pesarnos para hacernos cargo. Pero tenemos que poner a rodar otras historias donde el hacernos cargo y mantenernos en lo problemático no sea lo no deseado. Una ecología de las prácticas de cuidados en donde nada está garantizado, nada nos garantiza que sobreviviremos, nada nos asegura que no nos traicionaremos, pero estas historias posibles que nos invitan a pensar y habitar el problema de los cuidados no tienen la forma de la línea, ni de la representación progresiva ni suponen un movimiento hacia adelante de algo mejor o un movimiento hacia atrás por algo puro, como diría Kim TallBear. ¿Para qué contar este tipo de historias cuando no

13. Taylor, Sunaura, *Beast of burden: animal and disability liberation*, The new press, New York, 2007, pág. 212.

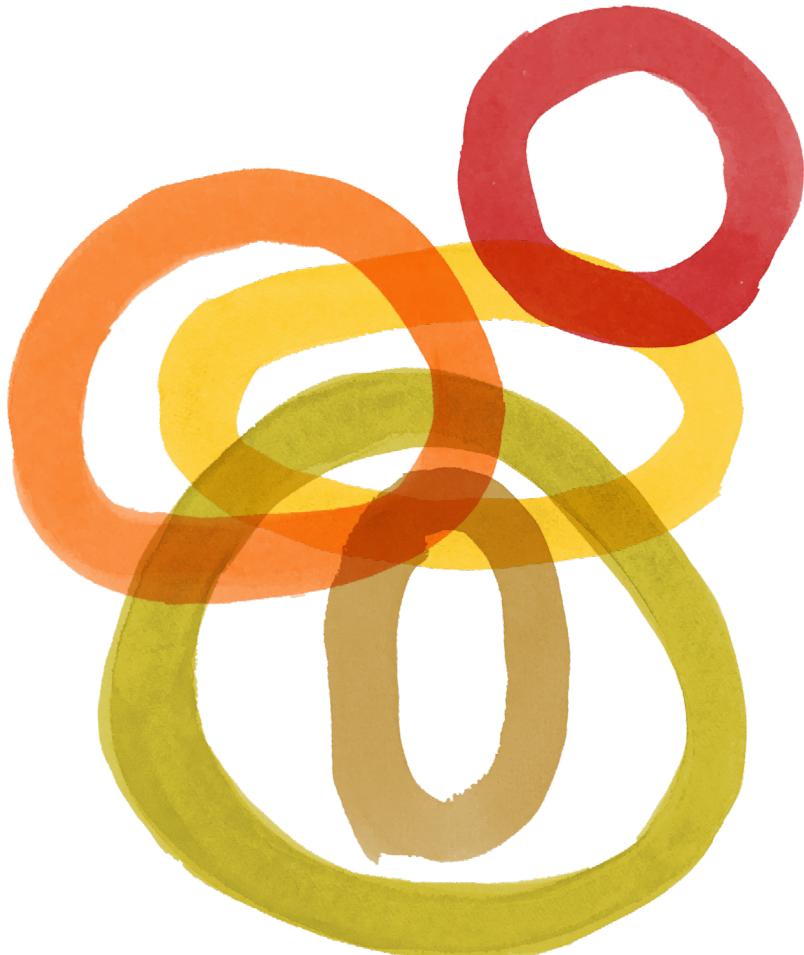
hay más que inicios y ningún final? Se pregunta Haraway, sugiriendo la siguiente respuesta: Porque existen respons-habilidades bastante definidas que se ven fortalecidas en este tipo de historias.

Mi bisabuela Chala me curó el ombligo, le puso yodo y enterró el pedazo de cordón restante en la tierra, lo sembró junto a un naranjal. Para ella nacer era ligarme a la tierra. La generación incubadora puede narrar otra relación con la insuficiencia, con la precariedad y con el entrelazamiento co-dependiente y co-responsable. Y su posibilidad, es un pretexto para preguntarnos cosas dadas por sabidas sobre nuestras relaciones con lxs cuerpxs, los cuidados y las tecnologías. Lxs niñxs de la generación incubadora son hijas de más de una madre, su nacimiento aparece como un entrelazamiento complejo de sobrevivencias que anuda historias singulares, locales y globales. Los cuidados de la generación incubadora no están hechos para la seguridad, sino para la intemperie. La generación incubadora asume que no ha terminado de nacer y que su nacimiento colectivo implica un compromiso por comprender las formas de vida y muerte a las que se halla ligada; maneras que implican también tecnologías que producen a lxs cuerpxs y que les posibilitan la vida y la muerte. Debemos pensar y hacernos cargo, como recuerda Haraway. En su no terminar de nacer, pero tampoco de morir, comprenden que los cuidados se incuban, e incubarlos es abrirse al cuidado desde el hacer, aprender desde el acontecimiento mismo de cuidar que implicará, muchas veces, la desaparición misma de lo que creímos sobre el cuidado, como una especie de tierra mojada y fría donde no se sabe qué hacer, pero se tendrán que buscar otras semillas para hacer nacer la vida.

Nacer no es solo ligarse, sino perder hilos: heredar para destejer, para inventar nuevas conexiones, para poner a incubar cuidados e historias sobre los cuidados que dejen de mostrarlos simples, llanos y no problemáticos, que narran lo difícil que es implicarse y que asuman lo imposible no como un horizonte de esperanza, sino como el lugar desde donde tenemos que intentar incubar los cuidados para sostener la vida.

[MI] DEVENIR HACKFEMINISTA: ESBOZO DE SABERES Y PRÁCTICAS PARA EL AUTO CUIDADO¹⁴

Irene Soria Guzmán



14. Gran parte del origen de este texto, surge de la motivación de mi tutora en el posgrado, la Dra. Guiomar Rovira Sancho, quien me incitó a escribir mi propio camino en la apropiación tecnológica, como parte de un ejercicio situado en la investigación que realicé en el Doctorado de Estudios Feministas. Su motivación, apoyo y confianza en mí, fueron la chispa que detonó este texto.

Hace relativamente poco tiempo, alguien usó el término hackfeminista para describir la postura de mi trabajo en torno a las tecnologías digitales. Casi al mismo tiempo, algunas colegas con las que compartimos grupos de chat en Telegram, nos preguntábamos, por qué ciertas investigadoras y periodistas comenzaban a buscarnos y e identificarnos con el mote del hackfeminismo.

Aunque el término hackfeminista me parece demasiado grande para ostentarlo, y he dudado más de una vez auto-nombrarme así, reconozco que me interpelan las dos palabras que lo componen.

Por un lado, la figura hacker, protagonista de múltiples relatos, algunos coincidentes con el falso imaginario colectivo cultivado por los medios de comunicación, que los definen como piratas informáticos quienes se entrometen en cuentas privadas, en sistemas bancarios y obteniendo beneficios personales a partir de prácticas ilegales mediadas por computadoras. Parte de este imaginario ha sido desmentido a partir de diversas investigaciones, etnografías, entrevistas, registro de experiencias y una genealogía —hay que decir, muy desde el norte global— del hacker¹⁵. Al respecto, hay coincidencias en que las personas hackers responden a un impulso lúdico para resolver problemas, que se relacionan con sus equipos de cómputo de manera creativa, curiosa y tenaz, que gustan de programar y compartir objetivos afines con una comunidad, que usan sus habilidades y conocimientos

15. Consultar a: Gabriela Coleman, Pekka Himanen, Eric Raymond, Steven Levy. En México: Miguel Ángel Lozano Chairez, Guiomar Rovira, Gunnar Wolf, entre otros.

para hacer planteamientos políticos, y que reconocen como derechos humanos: el derecho a la información, al anonimato y la libertad de acceso al código fuente¹⁶ de programación. Coincido con la idea de dibujar a la figura del hacker como un disidente que se opone al sometimiento tecnológico por parte de los corporativos que dominan la industria y que muchos de sus posturas cruzan con los del movimiento de software libre.

Por otro lado, el feminismo, término igualmente amplio que en pleno siglo XXI es tan denostado como poderoso, tan incómodo como liberador. Imposible de encasillar en uno solo pero que, entre otras definiciones, engloba no solo un movimiento político y cultural, sino un conjunto de teorías críticas que buscan visibilizar que las diferencias entre hombres y mujeres han representado formas de opresión hacia nosotras, incluyendo niñas y adolescentes, despreciando gran parte de nuestros saberes, pues no somos vistas y mucho menos tratadas como iguales; por el contrario, nuestras vidas han sido objeto de dominación y violencia por parte de los hombres y se nos ha visto en múltiples entornos, con cierto grado de inferioridad. Evidentemente, las definiciones, posturas y teorías feministas han cambiado con el tiempo,

16. El código fuente es un conjunto de líneas de texto que son las instrucciones que debe seguir la computadora para ejecutar un programa, y por lo tanto, realizar ciertas acciones. Por tanto, en el código fuente de un *software* está descrito por completo su funcionamiento y está escrito en algún lenguaje de programación. El filósofo Pekka Himanen lo define como “el ADN de un *software*, su forma en el lenguaje utilizado por los programadores para desarrollarlo; sin el código fuente, una persona puede utilizar un programa, pero no puede desarrollarlo en nuevas direcciones”

transitando de la pugna por obtener derechos políticos como el voto, lograr derechos sexuales y reproductivos o a la toma de decisiones sobre nuestros cuerpos hasta reconocer las diversas identidades de las sujetas políticas del feminismo, evidenciando una pluralidad de luchas que incluyen las disidencias sexuales, diversidad corporal, mujeres de color, el movimiento trans, queer, géneros no binarios, entre otros.

Es gracias al posicionamiento desde los estudios feministas que me es posible presentar aquí un texto situado (Harding, 2010) en el que hablaré brevemente de mi experiencia en el ámbito tecnológico, específicamente en el software libre, siendo una mujer mexicana, joven, morena, que nació en un barrio periférico de la Ciudad de México, con el privilegio de tener estudios universitarios y de posgrado en las áreas de artes, humanidades y estudios sociales, pero no así en una formación en ciencia o ingeniería; y con ello hilar algunos conocimientos adquiridos —individuales y colectivos— ,así como prácticas computacionales que se tejen con las problemáticas que subyacen en las tecnologías de la información y que nos alejan cada vez más de sus vínculos con la esfera social.

Mi proceso y desenvolvimiento dentro del campo —tecnológico, pero también educativo y de diseño gráfico— me ha permitido reconocer ciertas prácticas computacionales a través de la evolución de las mías y mi necesidad de entender cómo funcionan las herramientas tecnológicas que son parte de mi vida y que forjaron en gran medida, mi forma de entender el mundo. Así, saber cómo funcionaba internet, qué estaba haciendo mi computadora mientras realizaba un render de video, o aprender algunos principios de código de

programación, resultaron en la detonación de diversas reflexiones en torno a mis propias prácticas, así como alrededor de la influencia de la tecnología computacional en nuestra vida social. Poco a poco ese camino me fue llevando a compartir junto con un grupo de mujeres en diversos encuentros, sobre la afectación de dicha tecnología, a resignificarla, y explicarla en nuestros propios términos.

A la distancia puedo ver que este proceso comienza con una inquietud en la preadolescencia y la llegada de una computadora a casa, continuando con el distanciamiento de una joven universitaria “negada” al uso de la tecnología digital, quien posteriormente lleva sus inquietudes profesionales a tratar de aprender y compartir prácticas computacionales vinculadas al uso de software libre, así como a la conciencia de procesos de apropiación y a una posible disidencia tecnológica. A este proceso me atreveré a —muy osadamente— llamar mi “devenir hacker”, no sin antes recordar, que una persona hacker nunca se auto nombra a sí misma. Es más, decirse hacker, es justamente la principal razón para dudar de que la persona realmente lo sea (“The Jargon File 4.4.7”, 2003), y frente a ello, contra todo pronóstico, faltaré aquí a la regla máxima del hacktivismo, la de no asumirse o autonombrarse hacker, esperando que sean otras personas quienes lo hagan; y aunque he intentado evitarlo y reconocerme en el camino con otras compañeras, fue el feminismo y particularmente las colegas amigas de la primera generación del doctorado de Estudios Feministas de la UAM-Xochimilco, así como mi tutora Guiomar Rovira, quienes me conminaron a asumirme, quizá como parte de un planteamiento político, que propongo, sea parte de un postulado hackfeminista, en

un esfuerzo por completar la primera fase del autocuidado: aprender a mirarse y nombrarse.

Sirva pues el siguiente texto como un esbozo de este devenir, pero también como un camino recorrido que pretende articular, desde una experiencia personal, el encuentro de diversos conceptos y prácticas tecnológicas de aprendizaje y autocuidado, a través de una posible definición y caracterización del hackfeminismo. Cabe aclarar y subrayar que de ninguna manera pretendo aquí generalizar y hacer de esta experiencia extensiva para todas las que se sientan o hayan sido identificadas con este concepto. Se trata únicamente de un ejercicio de autovaloración y autoentendimiento, en un esfuerzo por encontrar un eje a la investigación que realice en el Doctorado en Estudios Feministas, y que se vincula a un proceso de auto conocimiento. Por supuesto, reconociendo también que antes, algunas otras colegas,¹⁷ (nos) han hecho entrevistas siguiendo una metodología rigurosa de esto que yo esbozo como experiencia de vida, así como otras más a quienes menciono —esperando no omitir a ninguna— cuyo activismo ha sido detonante de diversos procesos y luz de varios caminos.

Desde mi “nodo”

Una de las primeras preguntas que me ayudaron a tomar conciencia de mi proceso en el ámbito tecnológico, fue

17. Mtra. Fernanda Briones, Dra. Graciela Natanshon, Dra. Alma Celia Galindo, entre otras.

la que me realizaron para una investigación doctoral sobre hackfeministas mexicanas¹⁸. La pregunta era sobre mi acercamiento a la tecnología, la cual me hizo recordar la primera computadora que tuve y que no pude usar de manera óptima, pues no entendí su funcionamiento y nadie pudo —o quiso— ayudarme. Se trataba de una IBM PS/1 que solo mostraba un menú con 4 opciones. Era el inicio de la década de los noventa. A pesar de no haberla usado demasiado, la idea de tener esa máquina, que había traído mi padre un día del trabajo, me pareció fascinante. Tenía unos 12 años de edad y recuerdo haberle pedido a mi madre y padre preguntar en sus trabajos qué podía hacer yo con ella. Nunca hubo respuesta.

A finales de la década de los noventa, —principio del año 2000— mi primera computadora de escritorio que fue parte importante de mi vida, llegó a casa al mismo tiempo que mi familia completa hacía una mudanza a otra ciudad. A los 16 años me encontraba frente a un equipo de cómputo de la marca Compaq, que corría un sistema operativo Windows, que además era “multimedia”, es decir, que tenía bocinas incluidas. Pude conectarme a internet por medio de una línea telefónica y con la ayuda de un compañero de la preparatoria quien después estudió ingeniería. Gracias a que me conectaba frecuentemente por más de 15 horas consecutivas, sin vigilancia parental y sin restricciones, pude obtener de manera autodidacta, mis primeras habilidades para la navegación en el nuevo medio y las primeras emociones y noción de autocuidado que, con los años, fui reconociendo.

18. La Mtra. Fernanda Briones Medina cuya tesis, hasta la publicación de este texto, está en proceso.

Y justo es en este punto, donde quisiera rescatar los vínculos emocionales cuando entramos a internet por primera vez, sobre todo en la década de los noventa. Hacer memoria de las sensaciones corporales, acciones, pensamientos e ideas en un medio que hoy nos es habitual, es un ejercicio recurrente en los talleres y encuentros ciber y hackfeministas mismos que luego nos ayudan a ubicar internet más allá de ser solo una herramienta, sino para reconocerla como un espacio habitable al que se conoce y se cuida. Recordar, por ejemplo, la emoción en el cuerpo al chatear por primera vez con alguien de otro país, incluso sin entender exactamente cómo y qué tan lejos estaba; o rememorar el primer vínculo entre personas con los mismos gustos, mucho antes de la existencia de las redes sociodigitales, las conversaciones a través de salas virtuales, con protocolos como IRC o servicios como ICQ, el encuentro con páginas web y blogs que hablaban de libros, de películas o de temas muy particulares, contactar a las autoras o autores y que te respondieran.

Resulta importante que estas y otras muchas experiencias se queden en el registro de la misma manera como sucedió, por ejemplo, con las primeras personas que presenciaron la proyección del cinematógrafo en aquel café de París en 1895. Hablar de ello, nos conecta con el descubrimiento de ese nuevo territorio, con la fascinación de un espacio de completa libertad, donde el entorno virtual era tan inhóspito, como conquistable. Quizá este es un determinante para pensar en Internet como territorio en disputa¹⁹, un lugar que perdimos

19. Esta premisa es ampliamente explorada en la investigación del Dr. Domingo Manuel Lechón Gómez y en las prácticas de organizaciones civiles como Sursiendo, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

desde hace tiempo y que fue privatizado de la misma manera que el campo y el espacio público en las ciudades. Pensar el Internet²⁰ como espacio, como territorio, es algo que me parece fundamental para resignificar una tecnología que se ha entendido únicamente como herramienta de comunicación y no como escenario de construcción de identidades.

A pesar del vínculo tan cercano que tuve con aquel equipo de cómputo, y la aparente apropiación del nuevo espacio que suponía Internet, mi interacción con una computadora “armada” —es decir ensamblada con partes distribuidas por minoristas— disminuyó notable y contradictoriamente cuando entré a la universidad, a pesar de que la carrera de diseño gráfico requería de varias habilidades con el equipo de cómputo. Durante toda la carrera, tanto en el tronco común, como en la orientación de audiovisual y multimedia, las tareas que requerían un conocimiento más especializado en el uso de software²¹, corrieron a cargo de los integrantes hombres de los equipos de trabajo. Las ediciones de videos, las animaciones 2D y 3D, siempre fueron hechos por los varones. Esto implicó para mí una lejanía importante de la técnica que involucraba un software dentro del ejercicio de mi disciplina e inoculó la idea de que yo no poseía las habilidades necesarias o que “no era buena”, “que no era para mí”, que “yo no le sabía”, pues no entendía y mucho menos dominaba la edición de video, por ejemplo.

20. El uso de Internet con mayúscula corresponde al pensamiento de este como territorio, como espacio habitable. Cuando en el texto se refiere a internet como medio se hace uso de la minúscula.

21. Programas de cómputo y *software*, serán usados como sinónimos en este texto.

Guardando las debidas proporciones, me parece interesante comparar este hecho con el uso de las computadoras que han tenido las mujeres a lo largo de los años. Algunas investigaciones apuntan, que en el inicio de la era del cómputo, hubo varias mujeres, no solo usando las nuevas máquinas, sino creando lenguajes de programación y montando el hardware. Esta interacción disminuyó considerablemente a partir de la década de los ochenta con la masificación de los equipos de cómputo, cuando éstos fueron asociadas desde la cultura de masas y el marketing, al uso masculino.

Aunado a esto, el imaginario sobre las actividades realizadas en la esfera de lo público y lo privado suele asociarse a categorías de género binarias. Así, lo público se relaciona a una identidad masculina, y se vincula con la ciencia, la técnica, la producción de ideas, la razón, el entendimiento y la maquinaria especializada; mientras que la esfera de lo privado es asociada con las mujeres, la naturaleza, la pasión, los sentimientos, los cuidados, incluso con una especie de improductividad —no trabajo (BOIX & de MIGUEL, 2002, p. 44). Quizá sea por eso que, a lo largo de la historia moderna, a las mujeres se nos relaciona con el poco o nulo manejo de máquinas complejas, y con la negación de ciertos saberes vinculados al funcionamiento de estas —como la ingeniería— justificándose frases como: “a las mujeres no les interesa” o “no nacieron para ello, no son lo suficientemente buenas”. En este sentido, pareciera que las mujeres estamos desapropiadas de ciertos conocimientos de la modernidad, como es el caso de las tecnociencias, y, por lo tanto, desapropiadas de cierto tipo de “saber”, donde además nuestros “saberes” no son considerados importantes.

A pesar de que las mujeres hemos sido poseedoras de saberes vinculados con la esfera de lo privado,—los cuidados y la cocina, por ejemplo—, estos han sido también denostados y desvalorizados, pues no se consideran técnicas complejas que “producen” valor dentro de la lógica capitalista (Federici, 2004). Los saberes de las mujeres han sido considerados en un área de subalternidad, a pesar de que son fundamentales para el desarrollo de la sociedad. Siguiendo con este razonamiento, Judith Wajcman (1991) ofrece con el concepto de “generización de la tecnología”, una argumentación de cómo todos los artefactos tecnológicos están conformados por las relaciones, significados y las identidades de varones y mujeres, de tal suerte que la utilización de las tecnologías, su diseño, desarrollo y difusión, están estrechamente ligadas a las jerarquías de género. Así, las armas y los automóviles se asocian con el uso masculino, mientras que los electrodomésticos y los anticonceptivos, con el uso femenino. Esta lógica continúa con los avances tecnológicos computacionales de la segunda mitad del siglo XX, cuyos antecedentes se encuentran en los períodos de guerra y particularmente en las armas de ataque las cuales también han sido monopolizadas por los hombres. Así, a lo largo de los siglos, la tecnociencia se ha asociado con la construcción y el control por parte de los varones (Wajcman, 2006).

Repensando estas ideas y con reflexiones elaboradas en múltiples espacios de colaboración y diálogo tecno-feminista, surgen planteamientos que nos han ayudado a reconocer que las mujeres, de manera ancestral, hemos sido no solo usuarias, sino generadoras de tecnología, en tanto dominio de técnicas y saberes, solo que dichas tecnologías no son

consideradas como tal. Desde el cuerpo, la cocina, pasando por la crianza y los telares, llevan la definición de tecnología más allá de ser únicamente “ciencia aplicada”. Al respecto, surgen ciertas preguntas: ¿no será que las mujeres no estamos interesadas particularmente en una tecnología apegada a una visión capitalista, extractivista, pragmática y funcional?, ¿será posible, a partir de estas inquietudes, repensar e imaginar una tecnología más justa con nuestros cuerpos y con nuestras vidas, centrada en las personas, los afectos y los aprendizajes colaborativos?

Primer paso del devenir

La idea de aprendizaje y conocimiento colaborativo, tomó sentido en mí cuando llegué al movimiento de software y cultura libre. Al finalizar la carrera de Diseño y Comunicación Visual en la ahora FAD / UNAM, realicé mi servicio social en el Laboratorio Arte Alameda, que era en aquel entonces, el único museo de arte electrónico en la Ciudad de México. Fue ahí donde tomé un taller que marcó el rumbo de mis intereses y definió mi primer activismo: el del movimiento de software y cultura libre. El taller se realizó a finales de 2006 y se llamó MEPART: Medios Electrónicos para Promover el Arte, las Humanidades y el tercer sector²². Ahí usé por primera vez una computadora con un sistema operativo libre. Se trataba de equipos de cómputo muy descontinuados que lograron

22. Impartido por José Serralde y de los primeros talleres en la CDMX en hablar de redes sociodigitales e Internet para la comunicación social.

funcionar gracias a 2 distribuciones ligeras de GNU/Linux: Puppy Linux y Damn Small Linux. En dicho taller conocí el funcionamiento de internet y vislumbré el inicio de las redes sociodigitales. Facebook y Twitter recién empezaban a existir, pero poca gente las usaba. Supe por primera vez de un movimiento de resistencia nacido particularmente en el terreno de la tecnología computacional y vinculado fuertemente a la esfera social.

El movimiento del software libre, cuyos planteamientos postulan que el conocimiento es de todos y se opone a que la tecnología pertenezca solo a una élite de poder y corporativos, a la par que aboga por la “libertad” de las personas usuarias de conocer, estudiar y manipular las herramientas del software utilizado, en tanto apertura de código de programación, me conectó con una postura crítica de la tecnología que iba en contraposición con el software privativo que me enseñaban en la carrera de diseño, y de los que siempre tuve una copia no autorizada. Con el tiempo, me di cuenta que todo eso tenía mucho que ver con mi forma de pensar y de ver el mundo. Tenía 24 años.

Al inicio de este texto he dicho al inicio de este texto, que me sitúo y reconozco como una mujer mexicana que creció en un barrio popular de la Ciudad de México, con varios privilegios, por supuesto, pero sin la posibilidad de adquirir una computadora “de línea” y mucho menos comprar una serie de programas de cómputo costosos. Tal vez, mi “clic” con el movimiento de software libre iba más allá de poder conseguir un programa gratuito, quizá lo conecté con mi historia personal, y luego con la toma de conciencia de un sistema jerárquico que propicia las desigualdades en

donde yo había experimentado, sin darme cuenta, una violencia intrínseca al saberme alejada de poder ser parte de ciertos espacios —físicos y virtuales— y de prácticas como el uso una computadora para generar creaciones gráficas y audiovisuales, que eran solo dominadas por hombres. Dichas prácticas eran accesibles solo para las personas que podían tener una Macintosh, una computadora costosa, asociada al ejercicio del diseño y la creación visual, que también vende un *status quo* al que yo no podía acceder.

En agosto del 2009 decidí explorar el uso de software libre en el diseño gráfico como tema de investigación en la Maestría de Artes Visuales de la UNAM. Instalé Ubuntu, una versión amigable del sistema operativo libre GNU/Linux y decidí migrar todas mis prácticas computacionales a esa plataforma. Diría que ese fue un momento coyuntural en mi vida profesional, cuando mis conocimientos y uso de una computadora cambiaron y viraron hacia prácticas no tan habituales y/o poco hegemónicas.

Pero, ¿qué es el software libre?

Richard Stallman (2004) usa la metáfora de una receta de cocina para explicar que el software es un conjunto de recetas minuciosamente detalladas para la solución de un determinado problema, que puede ir desde hacer una suma hasta escribir una carta, crear una imagen o editar un video. Dichas recetas están escritas de una manera muy parecida a como se escribe la música: usando anotaciones propias, a lo que podemos llamarle lenguajes formales con los se

escriben los programas. La metáfora de la receta de cocina es usada también por Bernad Stiegler cuando vincula a la técnica —que ante todo designa el/los saber-hacer—, con la tecnología que integra la ciencia. Para Stiegler, la cocina se relaciona con la producción, la transformación de materiales en productos, por lo que se le reconoce fácilmente como técnica, saber-hacer, originada de la tradición (145).

Ya entrada la década de los setenta, era común compartir software entre las personas dedicadas a la programación esta práctica también implicaba pedir y ofrecer parte del código fuente para mejorarlo colectivamente. Sin embargo, la lógica capitalista y el afianzamiento del neoliberalismo, permearon en las prácticas computacionales de la época. Hacia finales de esa misma década algunas empresas pioneras de computación prohibieron el acceso al código fuente, su libre compartición y tasaron un costo para la distribución de su software a manera, exclusivamente, de programas ejecutables o aplicaciones, también conocidos técnicamente como archivos binarios. Algunas computadoras modernas comenzaban a tener su propio sistema operativo para el cual, se necesitaba firmar un acuerdo de confidencialidad para así obtener una copia ejecutable. (Stallman, 2004: 21)

Paulatinamente, la cultura del uso y compartición del código fuente se transformó en su privatización, haciendo-lo cerrado y desembocando luego en la creación y uso de patentes de software en los Estados Unidos. Poco tiempo después, la venta de software se volvió un negocio muy redituable para las corporaciones. Comenzó con ello la era de comercialización sin código fuente abierto —lo que hubiera permitido conocerlo y estudiarlo—, haciéndolo por el con-

trario **código cerrado** que representaba un velo e impedía saber cómo fue hecho. Ese fue el inicio de la era del uso de una caja cerrada²³ y desconocida como herramienta tecnológica. Si entendemos a la técnica en tanto saber-hacer, el cierre de código del software representa entonces **el nuevo ocultamiento y privatización del saber-hacer**. Si la tecnología digital del siglo XXI que precisa el uso de software, tiende a “ocultar” el código fuente, esto nos ubica en un lugar cada vez más lejano a la técnica.

Éstas y otras implicaciones —como el hecho de que el software de código cerrado es propiedad privada— han motivado a un grupo de personas²⁴ a llamarle **software privativo** para subrayar que “priva” libertades y “privatiza” el conocimiento. Lo que es cierto es que se ha convertido en un software comercial y hegemónico usado de manera muy habitual, normalizado, poco cuestionado y que replica los principios del sistema económico y político del capitalismo neoliberal.

Como consecuencia del cierre del código de programación y en contraposición a las prácticas de privatización que supone este tipo de software, surgió entre 1983 y 1985, un

23. A últimas fechas he decidido usar el término “caja blanca” en contra posición a la metáfora habitual de “caja negra” para hablar de algo oculto u ofuscado. La caja blanca haría referencia a que es un código cerrado ex profeso, como planteamiento político, por hombres blancos del norte global que generan *software privativo*.

24. Es importante señalar que este grupo de personas fueron usuarios del sur de América Latina, particularmente en Argentina, fue el filósofo Enrique Chaparro quien acuñó el término: *software privativo*

movimiento social de resistencia que encuentra sus bases en la cultura hacker: el movimiento de software libre.

Dicho movimiento fundamenta sus principios en la libertad de usar, estudiar, modificar y distribuir el código fuente, convirtiéndose esto en una posibilidad de conocer el interior de la caja cerrada y concebir al cómputo desde la perspectiva del **código abierto**, donde los ‘saber-hacer’ la técnica, están al descubierto. Donde cualquier persona capaz de leer o estudiar el código pueda también, modificarlo. Regresando a la metáfora de la receta de cocina, la posibilidad de saber los ingredientes y los pasos para la elaboración, nos permite contrarrestar la dependencia del software hegemónico, posibilitando hacer modificaciones para nuestros propósitos e intereses específicos, y con ello, brindar una contrapropuesta al régimen capitalista de privatización. Además de ello, el software libre está hecho de manera colaborativa y debe especificar expresamente en su divulgación, que no puede cerrarse ni ocultar el código que se mejore para garantizar su permanente apertura.

El nacimiento del software libre, sucede en el contexto de una subcultura hacker que parte de la definición que la propia comunidad hacker norteamericana de los setenta, plasmó en *The Jargon File*, un compendio de la jerga que define muchos de los aspectos de la tradición hacker, su folclore y su humor. En él, se define el término hackers como quienes “gustan de programar de forma entusiasta” (*The Jargon File 4.4.7*, 2003) y para quienes es “deber de naturaleza ética compartir su competencia y pericia elaborando software gratuito y facilitando el acceso a la información y a los recursos de computación siempre que ello sea posible” (Himanen, 2002,

p. 5) En este sentido, no es casualidad que en la comunidad hacker sea habitual tanto el uso como la programación de software libre, ya que ambas son manifestaciones políticas que históricamente van de la mano. Evidentemente, aquí cabría también la crítica oportuna desde los estudios de coloniales y/o los estudios feministas, al poner en la mesa cierta “individualidad” del hacker: la visión desde el norte global, o las prácticas meritocráticas que no toman en cuenta condiciones sociopolíticas y geográficas y un sin número de prácticas machistas discriminatorias.

El software libre basado en la cultura hacker es, como ya he dicho, una contrapropuesta que postula la apertura del código fuente para que todas y todos puedan modificarlo y con ello, aspirar a una generación de conocimiento más horizontal. Representa también un movimiento tecnológico de resistencia frente a las prácticas capitalistas neoliberales que promueven la privatización del conocimiento debido a intereses económicos.

El término “código abierto” o en inglés *open source*, se refiere a que las líneas de texto en las cuales están escritas las instrucciones que sigue la computadora para ejecutar dicho programa, están disponibles para que todos los usuarios puedan conocerlas y así, mejorar o adaptar dicho código según sus necesidades. Sin embargo, el software libre no se trata de una copia no autorizada ni mucho menos aquel descargable desde internet de manera gratuita, el llamado *freeware*.

El software libre debe poseer la autorización para utilizar un código abierto. *Free software* y *open source* son términos distintos pero complementarios. El software libre con sus líneas de código abierto, representa la libertad para que

cualquiera puede hurgar en él, lo cual a la larga permitiría que el programa sea modificado e incluso mejorado a una velocidad mucho más eficiente que el desarrollo del software privativo, dando como resultado la creación de un mejor software con la colaboración de muchas personas a la vez, tal como lo explica Raymond en *La catedral y el bazar* en lo que él llama la ley Linus:

Dada una base lo suficientemente amplia de probadores y colaboradores, casi todos los problemas se identificarán con rapidez y su solución será obvia para alguien. O expresado con menor formalidad: ‘con un número de ojos suficiente, todos los errores son irrelevantes’ (Raymond, 1997:16)

El término *free software* acuñado en inglés, permite que se dé una confusión en dicho idioma ya que la palabra *Free* se refiere a “libre” y al mismo tiempo al concepto de “gratis”, es por eso que la Free Software Foundation, aclara que: “el *software* libre es una cuestión de libertad, no de precio. Para entender el concepto, se debe pensar en *libre* como en libre expresión, no como en barra libre.” (Stallman 2004:59)

Es por eso que el software libre puede estar disponible para su distribución comercial sin que esto le quite su calidad de “libre”, ya que pudo pagarse alguna cantidad para obtener una copia de dicho software y cubrir con ello algunos costos de distribución; o bien obtenerlo sin costo alguno, ambas opciones no afectan para que un software continúe siendo libre o no, siempre y cuando se cumplan las 4 libertades, que a su vez son los 4 principios del software libre, y que

necesariamente deben de ser cumplidos para ser considerado como tal. Dichas libertades fueron acuñadas por el propio Richard Stallman para posteriormente ser la bandera de la Free Software Fundation:

Libertad 0. Libertad de usar el programa para cualquier propósito.

Libertad 1. Libertad de estudiar el funcionamiento del programa y adaptarlo a las necesidades. (El acceso al código fuente es una condición previa para esto).

Libertad 2. Libertad de redistribuir copias, y con ello poder ayudar al prójimo.

Libertad 3.- La libertad de distribuir copias de sus versiones modificadas a terceros.

Según estas ideas, los programas de cómputo no deben de tener una persona “dueña” que se reserve los derechos, y eso no significará que no sea “autor” del mismo²⁵. Se basa en la premisa de que el “conocimiento es de todos”, pues al compartirlo, ocurre un beneficio, no solo particular, sino comunitario. Al mejorar un software con la ayuda de una comunidad, esa misma comunidad se beneficia con las mejoras. Básicamente, el software libre se basa en la cultura libre,

25. El concepto de “autor o autora” separado del de “dueño o dueña”, donde las personas que tienen la autoría no pierden el crédito por la obra, pero tampoco se “adueñan” de ella para restringir su posterior uso, mejora, estudio y distribución.

conocimiento colaborativo, compartición de conocimiento, libertad en el conocimiento, y copyleft.²⁶

El uso de software libre me ayudó a mirar la entonces naciente privatización de internet y la manera en cómo dejó de ser el espacio que yo habitaba con cierta libertad. Involucrarme con su uso me sirvió para entender que las bases del capitalismo cognitivo se encuentran en el proceso de alejarnos de la nueva técnica, crear una distancia abismal con el “arado del código”, (metáfora que me sirve para comparar el trabajo y conocimiento adquirido en el campo, con el hacer y escribir código de programación). y; también contribuyó a mi comprensión del funcionamiento de las herramientas que usamos, que las construyen, para dejar que el software como servicio (Software as a Service o SAsS) —p.e, Facebook o Instagram— resuelvan nuestras necesidades de comunicación.

Con el tiempo, a raíz del trabajo en grupos feministas, se volvió cada vez más relevante la propuesta de que un autocuidado digital comienza por centrarse en aprender en colectivo —cómo se escribe un software—, en profundizar en una herramienta tecnológica más allá de su uso “pragmático” o “instrumental”, con base en la reflexión de que la imposibilidad de acceder a la “receta de cocina” con la que está hecho todo el software privativo que usamos a diario, nos pone en una situación de vulnerabilidad, pues es innegable la influencia que estas aplicaciones tienen en nuestra

26. El concepto *copyleft*, como un juego de palabras que se refiere a la posibilidad de copia, dejar que se copie la obra, pero también como “izquierda” para darle vuelta al *copyright* y la “derecha”

vida cotidiana, sobre todo, por lo que saben de nosotras y nuestras prácticas.

El particular hecho del cierre del código de programación, formó parte de mis inquietudes y preocupaciones, de tal suerte que emprendí a la par de la migración total de mis prácticas a GNU/Linux, un activismo a favor del software y la cultura libre a partir del 2009.

“Ser mujer” en el ámbito de la tecnología

Participar activamente en la comunidad de software libre en México, me permitió ver algunos de los esquemas de poder que subyacen dentro de esta y me acercó al conocimiento de la cultura hacker en el país. Los hackers a mi alrededor, al menos los que yo reconocía, eran todos varones. De varios de ellos aprendí algunas prácticas y modos de entender y usar una computadora.

Conforme me hice más visible en la comunidad, comencé a recibir invitaciones a charlas y conferencias donde me pedían compartir lo que significa “ser mujer” en el software libre, o bien, en un ambiente tecnológico. En un principio no entendía cuál era exactamente la diferencia, o por qué mi experiencia como mujer, tendría que ser distinta a la de un hombre. Como muchas otras mujeres no feministas dije mil veces frases como: “No importa si se es hombre o mujer en la tecnología, el género no debería importar, todos somos personas, somos iguales”. Tuvo que pasar poco tiempo, para darme cuenta que me equivocaba. ¡Si importaba ser mujer, y mucho!

Pensar en las implicaciones de ser mujer en un campo tan masculinizado, me llevaron efectivamente a preguntarme:

¿dónde están las otras mujeres en el software libre y qué están haciendo?, ¿cuál era nuestro papel en esta comunidad?, y más aún; ¿dónde están las mujeres hacker, las homólogas de los hombres que me habían compartido su saber-hacer tecnológico? Estas preguntas comenzaban a engranarse con mi experiencia al ser ponente en eventos de tecnología. Era muy recurrente ser la única mujer en estos ambientes y me habitué a experimentar ciertos tipos de violencia que, sin darme cuenta, normalicé.

En varias ocasiones, para presentarme en alguna de estas mesas o encuentros, no se leía el currículu que había enviado con anterioridad, pero sí el de mis contrapartes masculinas; en otros eventos, me presentaban como la pareja —en aquel entonces— de un integrante del movimiento en México, y no a mí por mi propio trabajo o trayectoria. Otras veces, las personas que entrevistaban en algún evento de esa naturaleza eran solo a los varones, aunque yo fuera la única mujer participante, sin olvidar las múltiples veces que fui interrumpida, en pleno escenario, por hombres del público, acción que no hacían con ningún otro de los colegas varones de la mesa. Por otro lado, también existió —quizá aún existe— la sensación de tener que guardar “lealtad” a quienes yo consideraba “padrinos” de mi trayectoria profesional; sentía, que el apoyo y acceso a estos eventos, era gracias a ese apadrinamiento y no a mis propios méritos. Luego me di cuenta que en varias ocasiones ocultaba el activismo feminista, sobre todo en espacios tecnológicos donde no se tiene sensibilización a estos temas, como es el caso de los grupos donde se habla de seguridad digital, el hacking, o el software libre.

Todo esto, junto con otras reflexiones surgidas en el contexto de un álgido movimiento feminista en México, a partir de las movilizaciones del 24 de abril del 2016 —el llamado 24^a—, caracterizado por las diversas marchas contra las violencias machistas, a raíz de múltiples noticias de desapariciones y feminicidios de mujeres, y antecedidas de algunas tendencias globales en redes sociodigitales como #MiPrimerAcoso, así como mi participación en el Seminario de Estudios de Género, Teorías Contemporáneas y Acción Política²⁷¹² de la Universidad del Claustro de Sor Juana, me llevó a asumirme abiertamente feminista, convirtiendo al feminismo en mi segundo activismo y mi segunda posición política. Hoy, a la distancia, considero que nombrarme feminista, resultó ser también una estrategia de autocuidado dentro de un ambiente tecnológico masculinizado y hostil, como una manera de autodefensa. Sin duda, levantar este posicionamiento político, destapó a los machos a mí al rededor, pero también me ayudó a situarme, a nombrarme y a sentirme respaldada por una “manada” de mujeres que se levantaban y estaban dispuestas a no callar injusticias.

Siendo feminista y activista del software y la cultura libre, emprendí, sin saberlo, mi encuentro con otras mujeres²⁸

27. Coordinado por la Dra. Melissa Fernández Chagoya, y al que llegué por invitación de Tania Ramírez

28. Algunas de ellas: Anamhoo, la_jes sursiendo, Erika Smith, Liliana Zaragoza Cano, Estrella Soria, Juliana Guerra, Samanta Camacho, Guati, Haydeé Quijano, Alex Argüelles, Rosaura Zapata, Lourdes Barrera, Indira Cornelio, Mariel García-Montes, Carmen Alcázar, Sandra Barrón, Claudia Villaseñor, entre muchas, muchas otras.

cuyas prácticas, saberes e ideas nos vinculaban de alguna u otra forma. Aunque no todas son usuarias de software libre, sí son feministas. Me reconocí en ellas. Nuestras miradas mutuas y relaciones afectivas y/o laborales, me han servido para tratar de esbozar el mote de hackfeminista, con el que suelen asociarnos, pero, sobre todo, y como lo dije al inicio de este escrito, fue un ejercicio para aprender a mirarme.

Esbozando el hackfeminismo

Montserrat Biox utiliza el término hackfeminismo para referirse al hecho de que las feministas “hackean” el patriarcado. En su artículo *Hackeando el patriarcado: la lucha contra la violencia hacia las mujeres como nexo*, inaugura muy probablemente el término hackfeminismo, y el vínculo entre la idea del “hack” y del “hacker” con el feminismo en tanto que las mujeres feministas buscamos entender cómo funciona un sistema patriarcal para encontrar el “bug” o una vulnerabilidad que permita modificarlo para hacer que funcione “mejor”, de la misma manera en la que una persona hacker lo hace con un sistema computacional.

Más allá del concepto, el primer encuentro que usó este término en su título, fue el Encuentro TransHackFeminista (THF) que se llevó a cabo en Calafou, una colonia ecoinustrial y poscapitalista, situada a 60 km de Barcelona, en Cataluña. La segunda emisión de este encuentro se llevó a cabo del 25 al 31 de julio de 2015, en el centro comunitario ADA de la ciudad de Puebla. La activista mexicana, Anamhoo, fue el enlace entre ambos encuentros. Fue ella a quien invité, en 2016, al seminario Ética hacker, seguridad y vigilancia que

organicé en el Claustro de Sor Juana, siendo profesora de tiempo completo. En dicho seminario, se presentaron diversas conferencias en torno a la cultura hacker. Anamhoo dio la conferencia: “apt-get install Transhackfeminismo”, en donde habló sobre género y tecnología para invitar específicamente a la construcción del nuevo término.

El hackfeminismo del que habló Anamhoo hizo mucho eco en mí, aquella fue la primera vez que escuchaba el término. Comencé a identificar una posible coyuntura entre el feminismo y la cultura hacker, ya que ambos movimientos representan posturas críticas y de resistencia, una frente al patriarcado y el otro en el terreno tecnológico; ambas cuestionan el uso del poder para la opresión, las jerarquías sociales y el control sobre otras personas. Evidentemente, también representaba otra coyuntura aún más cercana; el hackfeminismo concretaba en una sola palabra, mis dos activismos.

En septiembre de ese mismo año, fui ponente del naciente Seminario de Estudios de Género en El Claustro, donde presenté la propuesta,: “Mujeres y tecnologías abiertas, caminos hacia el hackfeminismo”, junto con un videomapping realizado por Carolina Arochi, Sandra Mato y Diana Chaparro, estudiantes del colegio de comunicación en una asignatura a mi cargo. Fue la primera vez que presentaba el tema, y la semilla de lo que después se convirtió en mi investigación doctoral. Es esta ponencia esbozé los principios del movimiento de software libre, los orígenes de la cultura hacker y cómo el software privativo que nos “espiaba” venía instalado por default en nuestras computadoras, de igual forma que nos instalan la idea de género en los primeros años de la infancia.

En 2018, fui aceptada en el Doctorado en Estudios Feministas de la UAM-Xochimilco y procuré asistir a diversos encuentros con la idea de encontrar la coyuntura hacker /feminismo. El primero, directamente relacionado con el hackfeminismo, fue el taller de Autodefensas hackfeministas, realizado por Liliana Zaragoza Cano y Darinka Lejarazu. En ese espacio, se conjugaba la autodefensa personal con la autodefensa digital, nos mostraba a las participantes cómo cuidar nuestra privacidad en internet. Este taller tuvo la particularidad de proponer una visión de la tecnología ligada al cuerpo, bajo el lema, “El cuerpo es nuestra primera tecnología”. Se hizo mucho énfasis en la defensa del cuerpo y el territorio personal. La noción del cuerpo fue muy importante en este taller y las metáforas que se usaron para explicar tanto internet y como tecnología, también aludían a formas corporales, físicas y materiales²⁹.

Después, la Tormenta

Ese mismo año, formé parte del equipo de trabajo sobre mecanismos de privacidad y anonimato en redes en la Facultad de Ingeniería de la UNAM. Dentro del proyecto, se planteó la realización de un Coloquio sobre privacidad y anonimato aprovechando el encuentro bianual de la comunidad Tor que se llevó a cabo en la Ciudad de México en octubre, el llamado Tor Meeting 2018. Cabe señalar que el proyecto Tor,

29. Fue en este taller donde se realizó la dinámica de recordar la primera vez que nos conectamos a internet a la que hice referencia al inicio del texto.

según su página web, es un proyecto en torno a tecnologías abiertas que se compone de un navegador de software libre y una red abierta que ayuda a las personas usuarias a evitar su análisis del tráfico en internet, y evitar con ello, una forma de vigilancia en este medio que amenaza la libertad y privacidad personal, las actividades y relaciones comerciales confidenciales y la seguridad del estado.

La primera inquietud, fue conocer a las mujeres dentro del proyecto Tor, reunirnos, reconocernos y hablar en conjunto. Sin embargo, la idea se amplió, llamamos a otras colegas y amigas hackfeministas interesadas en temas de privacidad, cuidado y anonimato en internet.

Así pues, en el mes de junio del 2018, nos juntamos por primera vez. 12 mujeres latinoamericanas que nos identificábamos con los mismos intereses: tecnología, software libre, cultura libre, cuidados digitales, privacidad y feminismos. Conformamos un grupo al que nombramos Tormenta integrado por: Juliana Guerra, Liliana Zaragoza Cano, Estrella Soria, Samanta Camacho, Alex Argüelles, Diana Moreno, Anaiz Zamora, Alma Martínez, Indira Cornelio, Erika Smith, Haydeé Quijano y yo.

Realizamos una serie de reuniones de junio a septiembre, que posteriormente devinieron en un taller para hablar de autocuidados digitales con enfoque feminista. En este taller, cada una de nosotras invitó a una amiga cercana que tuviera contacto con alguna comunidad y que pudiera compartir la experiencia con otras personas. De aquí surgieron reflexiones interesantes que intentaron ser concatenadas en un *fanzine*. Algunas de las ideas que se tocaron, fueron reflexiones sobre

el anonimato en internet, y cómo éste ha sido identificado desde un punto de vista negativo en los movimientos de mujeres, dado que muchos acosos en línea vienen de cuentas anónimas. Sin embargo, el anonimato en línea sirve también para cubrir la identidad de periodistas o activistas en peligro. Uno de los ejercicios que nos ayudaron a explicar esta idea consistió en que todas usáramos una máscara en una manifestación, para que el rostro cubierto fuera “la norma”, y no la excepción que permitiera señalar y acusar individuos. De ahí que la idea del autocuidado digital feminista, incluya un trabajo colectivo de cuidados también en lo individual, ya que “si me cuido yo, nos cuidamos todas”.

Por otro lado, llevar a cabo el ejercicio de compartir las sensaciones de la primera vez que nos conectamos a internet, nos permitió problematizar cómo es que hoy, la cantidad de datos que recolectan las aplicaciones y los corporativos que las diseñan sobre nuestras actividades en línea, no nos facilita la exploración de nuestros gustos, o la experimentación con identidades en privacidad. Además de ello, hablamos del lenguaje excesivamente técnico de algunos manuales de herramientas digitales seguras y cómo eso nos hacía sentir alejadas, nuevamente, de la tecnología y los cuidados que implican.



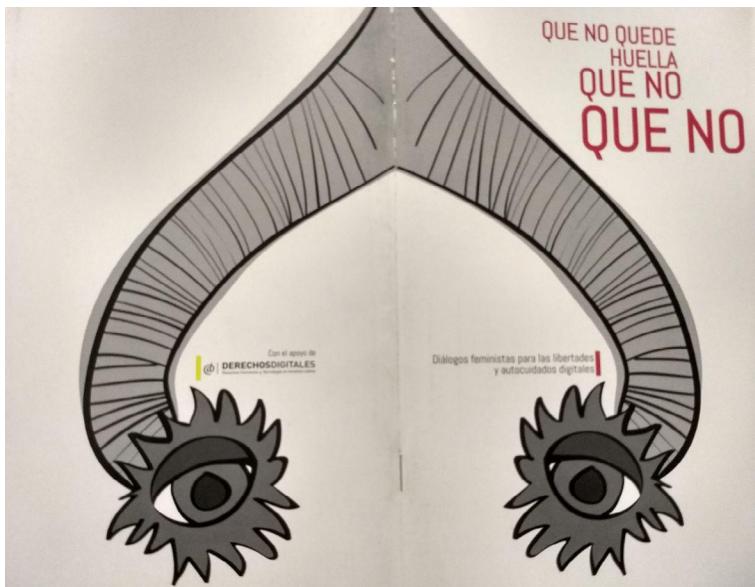
Durante estos dos días, reflexionamos sobre el uso de internet, sus posibilidades y riesgos para nuestro trabajo, y la utilidad de las herramientas de Tor para la protección de la identidad e integridad digital. Todo esto, como ya mencioné, desde una postura feminista, es decir, procurando no juzgarnos, en un ambiente seguro y respetuoso, en horizontalidad, con los “lentes violeta” y cuestionado hasta qué punto el supuesto alejamiento de las mujeres de las tecnologías digitales no era debido a “no nos interesaría”, sino que era una consecuencia de la estructura social que nos oprieme.

Aprender en un espacio exclusivo de mujeres, nos permitió sentirnos cómodas, con la confianza de que nadie nos haría *“mansplaining”*³⁰, y en donde las participantes pueden estar en confianza para preguntar y participar. Compartimos experiencias que hemos recopilado a través de nuestra participación en distintos grupos de trabajo y contextos, muchas

30. El término, según wikipedia se define como: explicar algo a alguien, especialmente un hombre a una mujer, de manera considerada como condescendiente o paternalista, la primera mujer en mencionarlo fue la escritora Rebecca Solnit, citada en dicha entrada.

veces atravesadas por situaciones de violencia de género en América Latina.

El producto de este taller fue un “antimanual” al que también llamamos fanzine y titulamos: “Que no quede huella, que no y que no, diálogos feministas para las libertades y autocuidados digitales”.³¹



El proyecto Tormenta, que luego se convirtió —como dijera Liliana Zaragoza Cano— en una especie de constelación, resultó un espacio donde hablamos de autocuidados digitales. Discutimos temas referentes a la libre expresión de la sexualidad en redes sociodigitales, y con ello, la importancia

31. Disponible en: <https://www.derechosdigitales.org/wp-content/uploads/que-no-quede-huella.pdf>

de tomar conciencia de qué tipo de contenido se publica y quiénes lo verán; consideramos una especie de “detox” digital, que incluye la revisión de los contenidos publicados con anterioridad en redes, la información sensible, asegurándonos de que las personas agregadas como amigas fueran personas conocidas o cercanas, todo esto sin caer en una postura de censura o moralizante, sino desde el enfoque que busca conocer cómo funcionan las redes sociodigitales y en general, cómo funciona internet.

Tormenta fue otro detonante en mi “devenir hacker”; por primera vez me reconocí dentro de una comunidad que apreciaba mi trabajo y me veía, incluso más de lo que yo veía en mí misma. Comencé a reconocer mi proceso profesional y a valorarlo, de ahí que la reflexión con la que comienzo este escrito, sea la del autocuidado empezando por la mirada, por el autoreconocimiento y el autohackeo, pues la cultura patriarcal en la que estamos inmersas es muy eficiente al anularnos, invisibilizarnos, incluso frente a nosotras mismas, siendo muy frecuente el “síndrome de la impostora”, que se refiere a ser incapaz de internalizar los logros, o sentir que lo que se hace es un “fraude”, lo cual es muy común que se manifieste en mujeres (Clance & Imes, 1978). Por esto considero que parte del autocuidado, comienza dentro del acompañamiento feminista, y se vincula a la importancia de vernos entre mujeres, así como el reconocimiento de la importante conexión que existe entre el feminismo, la tecnología y la política, sin desarticular del engranaje con las emociones y la subjetividad de las tecnociencias, que, por siglos, ha sido asociada únicamente con el eje de la razón, el pensamiento androcéntrico, la neutralidad, la modernidad, el orden y el progreso.

Siguiendo los eventos en el devenir

Mientras escribía este texto, pensé en el hecho de que la mayor parte del conocimiento vinculado al entendimiento técnico de una computadora, lenguaje de programación, código binario, prácticas hacker y demás cuestiones tecno-digitales, me las han enseñado hombres, pues son quienes han tenido acceso y tiempo para invertirlo en un aprendizaje caracterizado por ser autodidacta, que requiere tiempo y dedicación. Todas estas condiciones que las mujeres suelen invertir en los cuidados de hijas, hijos, parejas o familiares. Pensar en ello y mirar las brechas con los lentes de las teorías feministas, puede ayudar a desenmarañar preguntas sobre ¿por qué hay tan pocas mujeres en el ambiente tecnológico?, más aun creando tecnología o escribiendo código de programación. En este sentido, propongo usar la metáfora de Prometeo, que roba el fuego para llevarlo a la humanidad. Quizá, haya que ir a “robar” el conocimiento hacker, a las personas que han tenido acceso a él, gracias a sus privilegios para usarlo nosotras como autodefensa en las violencias en línea, robar los “trucos” que adquirieron mientras sus madres o esposas les procuraban bienestar para que ellos pudieran dedicarse a aprenderlos.

Siguiendo con la línea de los “encuentros”, en julio del 2019 se realizó el “Encuentro Hackfeminista: tecnología y afectos: ¿cómo bosquejar políticas de (co) responsabilidad?”,³² en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Durante tres días se

32. Organizado por la_jes sursiendo, Nadia Cortés y Paola Ricaurte Quijano.

realizaron actividades de manera intensiva para reflexionar sobre la manera en la que habitamos Internet, cómo vislumbramos políticas de cuidado y responsabilidad afectiva en un espacio como éste, que resulta hostil para las mujeres y los cuerpos feminizados, y en general, cómo imaginamos un Internet feminista. Esta última inquietud incluía la necesidad de cuestionar el acceso a contenido 24/7, que requiere de tener un servidor prendido, gastando agua y recursos, que dañan no solo al planeta sino seguramente a unas regiones en particular, como al sur global que por siglos ha sido saqueado por el capitalismo neoliberal.

Por último, aunque no menos importante, vale la pena destacar mis encuentros con la comunidad científica y los roces dentro de ésta cuando se habla de género y feminismo que, entre otras cosas, busca cuestionar la supuesta neutralidad de la ciencia, postura que por desgracia se desaprueba en automático, por considerarla ignorante y se suele comparar con las posturas “terraplanistas”. Sin embargo, la crítica del feminismo a la comunidad científica busca cuestionar las jerarquías y los ejercicios de poder que subyacen en ella y poner sobre la mesa la existencia de subjetividades en el hacer científico y los intereses que lo financian.

En este sentido, traigo a cuenta lo que se dice de los activismos sobre “poner el cuerpo” en un espacio determinado, o lo que algunas feministas han llamado “acuerpar”. A lo largo de una centena de conferencias que he dado en los poco más de 10 años de mi trabajo con los temas que he descrito en este texto, reconozco un esfuerzo por la presencia del cuerpo en espacios sumamente hostiles y hegemónicos. Las implicaciones de esos procesos son poco visibles, y la lucha-

contra el llamado “síndrome de la impostora” implica mucho desgaste, trabajo emocional, preparación y autocuidado.

Sin embargo, cuando hago alusión a un “autohackeo”, me refiero al conocimiento de una misma, en esta dinámica de aprender a mirarse y conocer nuestro “sistema operativo”. Siguiendo esta metáfora, conocer los propios “bugs” o errores que aparecen con la combinación de determinados factores, nos ayudan también a reconocer el propio camino recorrido y con ello,, las fortalezas que nos hacen corregir las vulnerabilidades, formando, en la siguiente “actualización”, un sistema más “seguro”. Así, un grupo de poder de hombres, blancos, heterosexuales del norte global, no tendrían las experiencias de “supervivencia” de las mujeres de color del sur global, y justo ahí radica la vulnerabilidad de este grupo de poder. El “bug” de los hombres blancos, radica en que han vivido en un mundo cómodo, hecho por y para ellos, luego entonces, incomodarles podría representar una importante clave de lucha que abone a un cuidado colectivo y de auto-defensa feminista, que logre cimbrar la estructura patriarcal.

Hacia una propuesta hackfeminista

En la asamblea de mujeres en agosto del 2019, la Dra. Lucía Núñez hablaba de una posible política feminista para la impartición de justicia. En su participación mencionó la importancia de vislumbrar, por un lado, un horizonte, un futuro, un ideal hacia donde debemos apuntar dentro de una política feminista; y por el otro,; reconocer, actuar y vivir con el aparato de justicia que tenemos en el aquí y el

ahora, buscando cambiarlo de a poco. He visto esta postura repetida en diversos debates feministas y se esboza, casi de manera general, como “sabemos que esto está mal, que no va a cambiar en lo inmediato, pero ¿qué hacemos mientras tanto?” Una analogía similar podría aplicarse a las tecnologías digitales que usamos hoy en día, ¿de qué manera podríamos interactuar en internet, este espacio que creímos nuestro y que hoy está tomado confundiéndose o reduciéndose a entenderlo entenderlo como las redes sociales?, ¿de qué manera interactuamos más allá de las redes sociodigitales privativas que se alimentan de nuestros datos?, ¿de qué manera seguimos con nuestros encuentros y movilizaciones feministas sin “ensanchar” al monstruo del *big data* que lucra con nuestras vidas y formas de organización? Si el horizonte de la autonomía tecnológica fuese un espacio común de autocuidado, lejos del lucro de nuestros datos, vidas y emociones, si el horizonte fuese dejar de alimentar al aprendizaje de máquinas que están haciendo más grandes las diferencias sociales y que eventualmente darán más poder a los que de por sí ya lo tienen, ¿cómo ayudamos a construir este horizonte en el contexto de estas tecnologías privativas que usamos hoy para comunicarnos y compartir nuestros saberes?

Me parece que en la tensión que ofrecen estas preguntas es donde el hackfeminismo podría inocularse. Entender cómo funcionan las tecnologías que usamos, desde dónde, quién, cómo y para qué se hacen. Aprender a programar, pero no solo como quien aprende un lenguaje más, sino desde los afectos, lograr maravillarse por entrar por primera vez por SSH a un servidor y decir, “¡ah, así es cómo lo hacen!” montar una página web en nuestra propia servidora

feminista, instalar un sistema operativo libre en nuestra computadora, o rastrear los aspectos técnicos de la censura de páginas web a través del monitoreo y análisis de las peticiones a servidores DNS, o los paquetes que circulan a través del protocolo TCP/IP³³, serían algunas de las acciones que propongo para articular una propuesta hackfeminista que den respuesta a preguntas sobre libertad, autocuidados y autonomía tecnológica.

Y para distinguirse de las posturas ciberfeministas, al menos las que se reconocen en los orígenes de internet y la www, estas exploran el uso de las herramientas tecnológicas digitales como usuarias. Precisamente, las propuestas de apropiación tecnológica hackfeminista, desde la profundidad de la máquina y la elaboración de las nuestras, habrán de trascender el ciberfeminismo, es decir, pasar a otro tipo de prácticas que transgredan el uso de la tecnología y se enfoquen en “hacer tecnología”, donde las prácticas hacker inviten a apropiarnos del saber-hacer y se convierta en un planteamiento político.

Ahora, la propuesta también es que desde el hackfeminismo reflexionemos sobre el carácter individualista del hacker, que aún conserva una postura liberal, de trabajo en solitario, introvertido y machista; entender que la meritocracia que se pondera en la comunidad del software libre, está íntimamente conectada con el país, color de piel, clase social y género, donde los privilegios tienen mucho que ver a la hora de hacer

33. Esto a raíz del taller “Bloqueos a internet: aspectos técnicos de la censura” organizado por Derechos Digitales, y por iniciativa de Juliana Guerra, en el que participé de manera virtual, junto con Estrella Soria, en agosto del 2020.

un código limpio, simple y sin errores. La noción de hacker sigue apropiada por el norte global, aludiendo a ese hombre blanco que puede invertir mucho tiempo en mejorar su código, acceder, experimentar y jugar a “entrar” a un servidor web.

A su vez, podríamos cuestionar al feminismo desde el “*show me the code*”, una frase muy popular en la cultura hacker, que se refiere al “hacer”, más allá de los títulos académicos, incluso más allá del “feministómetro”. Regresar a las prácticas, al quehacer, al reconocimiento de pares, y a accionar la relación de horizontalidad y no desde el uso abusivo del poder.

Reconocer mis prácticas, verme a mí misma, situada en mi propio campo de estudio, hacer consciente mi devenir hacker; reconocer a otras mujeres como interlocutoras a través de “querer ser ellas”, y sostener el sueño de ser una mujer hacker frente a la urgente necesidad de vincular la lucha feminista con el hacktivismo, en el marco de una violencia flagrante contra las mujeres en el ámbito digital, tanto como el de una vigilancia y control masivo por parte de las corporaciones tecnológicas, es lo que me ha llevado a querer esbozar mínimamente una posible postura hackfeminista que aún no podríamos definir con exactitud ni precisión, pues se trata de un movimiento que está “siendo”, que está en construcción.

Propongo también que las prácticas hackfeministas se vinculen estrechamente al software libre, no solo en su uso, sino en algunos principios que lo sustentan, como el trabajo y construcción en colectivo para llevarlo al terreno de los cuidados, ya que en la medida en la que yo me cuido —haciendo uso de herramientas que procuran el anonimato o siguiendo protocolos de seguridad digital— cuido a las demás.

Por último, el hackfeminismo buscaría trascender también el ambiente tóxico y machista de los espacios hacker, cuestionando lo aparentemente incuestionable. Quizá uno de los fines más claros que sustentarán el hackfeminismo será hackear lo hacker”.

- BOIX, M., & de MIGUEL, A. (2002). Los géneros en la red: Los ciberfeminismos. El ciberfeminismo social. *The role of humanity in the information age: An Ibero-American perspective*, Universidad de Chile, Santiago.
- Clance, P. R., & Imes, S. A. (1978). The imposter phenomenon in high achieving women: Dynamics and therapeutic intervention. *Psychotherapy: Theory, Research & Practice*, 15(3), 241.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.
- Harding, S. (2010). ¿ Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista feminista. Blázquez, N., Flores, R. y Ríos, M.(coords.). *Investigación feminista, epistemología, metodología y representaciones sociales*, 39-68.
- Himanen, P. (2002). *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*. <http://eprints.rclis.org/12851/>
- Stallman, R. (2004). *Software libre para una sociedad libre*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.
- The Jargon File 4.4.7.* (2003). <http://www.catb.org/~esr/jargon/html/index.html>
- Wajcman, J. (1991). *Feminism confronts technology*. Penn State Press.
- Wajcman, J. (2006). *El tecnofeminismo* (Vol. 88). Universitat de València.

¿QUÉ TECNOLOGÍAS PARA QUÉ CUIDADOS?

Silvia Soler Casellas



*Todo para los cuidados, pero sin los cuidados
Todo para la tecnología, pero sin nosotras*

*Esta es la mejor época para cuidarnos
Esta es la peor época para cuidarnos*

Nos sentamos alrededor de una mesa, encima había algunas ideas dispersas. La escritura colectiva es a veces difícil de conjurar, sobre todo en tiempos de trayectorias individuales y ficciones de autonomía. Y, sin embargo, esa mesa nos convocó algunas sesiones más.

Quien me enseñó la importancia fenomenológica de la mesa fue Sara Ahmed³⁴. Las mesas orientan la escritura y nosotras estábamos asentando un punto de partida, un punto cero de la orientación, un punto cero de la escritura. Tecnología y cuidados, sustancias que hasta en su ausencia se hacen presentes. De hecho, somos producto y proceso de sus circunstancias y afectaciones. ¿Entonces, qué escrituras podíamos desplegar sobre tecnología y cuidados? Toda escritura viene con su mundo, y esas tardes en esas mesas —de bar, de comedor, o de escritorio— buscábamos escrituras que dieran cuenta de cómo entender esos mundos. ¿Cuál sería la hipótesis que nos orientara? Quizás que el cuidado, en su dimensión no normativa e in-corporada puede ser el primer paso de un hackeo a las tecnologías contemporáneas de producción de subjetividades capitalistas.

34. Sara Ahmed (2019). *Fenomenología queer. Orientaciones, objetos, otros*. Barcelona. Bellaterra.

No sé si tenga mucho sentido preguntarnos qué es el cuidado o qué es la tecnología, de hecho, desontologizar estas preguntas pienso que es un primer paso hacia desontologizar nuestros mundos posibles, o quizás sea el límite de esos mundos. Aunque tal vez lo posible sea en sí mismo un límite, una cárcel para pensar esos universos, como dice Marina Garcés³⁵, una paradoja entre vivir en un mundo donde todo es posible, pero al que no hay alternativa. Entonces, ¿cómo pensar los cuidados ni desde el qué son ni desde los límites de su posibilidad, sino desde lo que hacen? Porque los cuidados hacen. Y especulativamente podemos decir que las formas de pensar y escribir tecnologías contribuyen a las relaciones de cuidados en mundos cambiantes, porque como dice Donna Haraway: “Los seres no preexisten a sus relaciones”³⁶. Nada preexiste a la mecánica de nuestros cuerpos en relación, por lo tanto, tampoco la tecnología ni los cuidados, pues estos son también por esa relación. No hay nada antes del gesto, la palabra, la sensibilidad y la percepción sedimentados en las memorias mecánicas de los cuerpos. Por eso, ni el cuerpo ni la tecnología acaban donde acaban sus superficies, sino que se extienden hacia el mundo, despliegan su presencia hacia lo otro, existen en relación coextensiva donde todo es posible y, sin embargo, parece que no hay alternativa.

Entonces, ¿cómo se cruzan y conectan estas esferas de nuestras vidas, cuidado, tecnología y mundos posibles?

33. Marina Garcés (2002). *En las prisiones de lo posible*. Barcelona. Bellaterra.

36. Donna Haraway (2016) *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil.

¿Cuáles son esos límites que lo posible establece cuando pensamos en tecnología y cuidados?

Cuidados y tecnologías para poner la vida al centro

Algo que comparten sigilosamente los cuidados y las tecnologías es que permiten sostener cotidianamente la vida. Las feministas llevamos tiempo diciendo que hay que poner la vida en el centro y en el actual contexto pandémico global parece que esa caja negra que era el sustento de la vida fue atravesada por unos pequeños destellos de luz que vislumbraron justo esas dos aristas: no podemos vivir sin tecnología como tampoco podemos vivir sin cuidados. Pienso que vale la pena desarrollar este punto porque más allá de la eficacia que tiene la consigna en marchas, manifiestos programáticos o panfletos no siempre compartimos el cómo o el qué de poner la vida al centro. De hecho, ¿qué es poner la vida en el centro?

Aquí podríamos ensayar algunas respuestas. Pero la que me interesa apuntalar tiene que ver con sustraer de la ofensiva mercantilizadora todo aquello necesario para sustentar la vida. Y me dirán que es una respuesta muy vaga, pero justamente lo vago de su formulación necesita ser instado por respuestas locales que den consistencia a la misma pregunta. Por ejemplo, en México hay muchos ensayos de ello, y aquí retomo la noción de ensayo como esas ecologías fecundas para la activación política: Cherán, la communalidad en la sierra de Oaxaca, el proyecto zapatista y otras muchas colectividida-

des que se han alzado en la defensa de sus entornos, proyectos de vida, territorios y formas de organización comunitaria frente al colmillo voraz y predatorio de la acumulación por despojo capitalista. Cuidar la vida humana y no humana de esa “doble muerte”³⁷ que ahora la acecha: el exterminio, la extracción y el genocidio³⁸.

Nuestras investigaciones situadas, nuestras militancias, nuestros juegos con el campo del arte, la literatura y las tecnologías son ensayos políticos de prácticas colaborativas que continuamente se tensan con esto que llamamos sostener la vida. Algo que podríamos nombrar una fricción productiva que permea nuestras prácticas en y desde instituciones, organizaciones, colectivos y hasta fiestas. Son fricciones que no pueden sustraerse, a mi entender, de los marcos desde las que los pensamos los feminismos, la transformación política y las pedagogías y prácticas de lo común como sujetos políticos.

37. Donna Haraway recupera de la etnógrafa Deborah Bird Rose la noción de “doble muerte”, en sus propias palabras: “Doble muerte: Son tantas las pérdidas que ocurren que los ecosistemas heridos son incapaces y recuperar su diversidad. Es la muerte de la resiliencia y la renovación, al menos por un tiempo.

Son tantas las extinciones que el proceso evolutivo es incapaz de seguir el ritmo. Es la muerte de la evolución misma, al menos por un tiempo.

El desmoronamiento del campo, desentrañando el trabajo de generación tras generación de seres vivos; cascadas de muerte que acortan el futuro y deshacen la presencia viva del pasado. Es la muerte de las relaciones temporales, carnosas, metabólicas entre generaciones y especies.

La destrucción del futuro de la propia muerte, que empieza a colapsar junto con el futuro floreciente de otrxs y de los ecosistemas”.

Disponible en <http://www.multispecies-salon.org/double-death/>

38. Entrevista a Donna Haraway para eldiario.es en colaboración con The Guardian disponible en https://www.eldiario.es/internacional/theguardian/donna-haraway-desorden-necesario_128_1487301.html

cos colectivos. Es entonces desde ahí que ubico la presente reflexión, que no es solo mía, sino que justamente es deudora de esa fenomenología de las mesas por las que transitaron horas de pensamientos y praxis colectiva en torno a todos los temas y los espacios y tradiciones que los contienen.

El cuarto de escobas de los cuidados

Ya todas sabemos que los cuidados son la retaguardia de la transformación social. Los modos de distribución de las tareas, la jerarquización y el valor que se les asigna. En toda praxis colectiva opera un régimen de in/visibilidad que ilumina y opaca ciertas dimensiones de lo colectivo y una de ellas es el cuidado. Úrsula K. Le Guin nos convoca a imaginar en *Los que se alejan de Omelas*³⁹ una tierra próspera, de clima suave, gran belleza y plena alegría, con abundantes cosechas, afectuosas relaciones entre sus habitantes, salud para sus hijos, sabiduría entre sus sabios y talento entre sus artistas. Una tierra fecunda para la felicidad generalizada con solo una prerrogativa como condición de posibilidad para el disfrute de todo ese bienestar: el encierro de un niño en un pequeño cuarto de escobas polvoriento, húmedo, lleno de mugre y con un olor repugnante. Un niño desnudo, flaco y desnutrido encerrado con sus heces, con llagas por todo el cuerpo y sin recibir la atención ni los cuidados de nadie, solo una visita esporádica de alguno de los habitantes de Omelas

39. Úrsula Le Guin. *Los que se alejan de Omelas*. Disponible en <https://bibliotecarevoltosa.files.wordpress.com/2010/09/maquetacion-completa.pdf>

que sin mediar palabra llega a contemplar la macabra escena de ese putrefacto cuarto de escobas. Todos saben que la felicidad de sus vidas depende de la miseria de ese niño, de su encierro, y que, si hicieran algo por él, toda la felicidad, prosperidad, belleza y alegría serían destruidas ese mismo día, esa misma hora.

Ahora pensemos en los cuidados como ese cuarto de escobas. No en términos de la felicidad generalizada sino del sostén de toda una sociedad a cuestas del sacrificio invisible de unas muchas que encerradas en su cuarto de escobas particular sostienen el bienestar de otras. Todes sabemos que la vida se sostiene con cuidados: ir al mercado, cocinar, fregar los platos, esa ardua tarea que tan presente se hizo durante la pandemia, poner lavadoras, tender la ropa, doblarla o hasta plancharla, vestir a les hijos o al marido, o al abuelo que ya no se puede mover tanto, y por lo mismo también hay que darle de comer y bañarlo, pagar la luz y acordarse de llamar a María que estaba medio jodida la semana pasada, pagar el gas y comprar una chamarra porque ya llega el invierno, etc.

Como dice la economista feminista Amaia Pérez Orozco, los cuidados son “el proceso de reconstrucción cotidiano siempre inacabado del bienestar físico y emocional de las personas”⁴⁰. Una cantidad ingente de tareas invisibilizadas porque no están ni reconocidas ni remuneradas, tareas feminizadas y racializadas, cuidados que cargan unas pocas y que, como ese niño encerrado en un cuarto de escobas en

40. Intervención de Amaia Pérez Orozco en el Congreso de los Diputados del Estado Español 29 de mayo de 2020. Disponible en [https://mrafundazioa.eus/
es/articulos/propuesta-socioeconomica-con-los-cuidados-como-eje-verdebrador](https://mrafundazioa.eus/es/articulos/propuesta-socioeconomica-con-los-cuidados-como-eje-verdebrador)

el subsuelo de Omelas, permiten el sostén generalizado y cotidiano de la vida. La diferencia entre los habitantes de Omelas y nosotras es que al menos ellos debían asumir y claudicar con la terrible paradoja de la relación entre su felicidad personal, su compromiso con la felicidad del resto de habitantes de Omelas y el sufrimiento de ese pequeño ser humano. Aunque no todos lo asumían, algunos se iban, uno por uno, a algún lugar que Le Guin no conoce ni puede describir. Solo los que se iban de Omelas sabían a dónde van los que se van de Omelas.

Algunas de nosotras también nos hemos ido, no de Omelas, sino del fondo del cuarto de escobas, rompiendo la puerta y sus bisagras, dejando entrar la luz para ver la mugre y reclamando los cuidados contra la distribución desigual de la vida y de la muerte, contra diferenciar las vidas que pueden ser lloradas y las que no, contra el silencio crudo de ese sufrimiento disperso consubstancial a la vida de unas, muchas a costa de la felicidad y el bienestar de unos pocos.

Según el Diccionario Etimológico Español la palabra cuidado deriva del latín *cogitatus*, pensamiento, que a su vez deriva del participio *cogitare*, que significa pensar, reflexionar. El verbo *cogitare* está compuesto por el prefijo *co-* (acción conjunta) y *agitare* (poner en movimiento, agitar), un frequentativo de *agere* (llevar delante, hacer avanzar, actuar). Etimológicamente, entonces, el cuidado implica la dimensión subjetiva (preocupación por, disposición a) y la dimensión material (acción, trabajo, ocupación, esfuerzo).

Me interesan estas dos dimensiones del cuidado para pensar cómo hacer un pensamiento con cuidado que no se pretenda siempre productivo, siempre lleno de metáforas

fuertes que vigorizan las teorías, las disciplinas, la ensayística y la opinología; un pensamiento fuerte, hecho por mentes fuertes con trayectorias consolidadas que carga a cuestas las formulaciones de bibliotecas enteras fuertemente custodiadas por herencias tan antiguas como insondables. Sino un pensamiento con cuidado que atienda a lo cotidiano y ordinario, al quiebre, a la vulnerabilidad insignificante y a todo aquello que queda afuera de la posibilidad del pensamiento, lo encarnado: el pensarse enfermo, el pensarse vieja, el pensarse rota, el pensarse pobre o hasta el pensarse con miedo. Todas ellas formas de pensamiento con cuerpo, pensamiento in-corporado. No es que las enfermas, las viejas, las rotas, las pobres o las miedosas no escribamos, es que nuestro pensamiento nunca llega al estatuto del pensamiento que se hace con mayúsculas y que encuentra en esas insondables bibliotecas. Con honrosas excepciones, pues enfermo estaba Gramsci o enferma estaba Virginia Wolf. El cuerpo productivo de la escritura y el pensamiento produce su propia invisibilización a través de la neutralidad descorporeizada de la mirada que propone.

No quiero dibujar aquí una suerte de oposición entre una forma de pensamiento u otro, sino advertir el potencial de agrietar y friccionar uno con otro, por ejemplo, Donna Haraway esboza en *When Species Meet*, el potencial disruptivo de pensar con cuidado para mantenernos cerca de las acciones terrenales que promueven la red de vida. Parafraseándola, el pequeño gato de Derrida no ha sido decididamente invitado a este encuentro, ya no se diga el mío, o el pequeño perro que corretea detrás de las piernas de mi mamá mientras alimenta a los animales.

Aquí me permito una pequeña postal de familia a propósito de los cuidados y del pensar con cuidado, o de hacer pensamiento con lo ausente del pensamiento u, otra vez con Haraway, hacer pensamiento mundano. Pero, ¿qué tiene que ver aquí mi gato, el perro de mi mamá o el de Derrida?

Postales de bichos, pestes y tractores

La *masia*⁴¹ familiar en la que pasaba los días de mi tierna infancia estaba perfectamente ordenada entre los animales humanos, los animales para vender, los animales para vigilar y cazar, y los animales salvajes. Cada animal tenía un espacio y un grado de cautiverio asignado. Podríamos fabular especulativamente sobre qué animales podrían o deberían o querían ocupar qué espacio y qué grado de cautiverio. Pero en mi casa no había margen de duda: los conejos, los pollos, las gallinas, alguna vez los cerdos y ya fuera de mi recuerdo, las cabras, ocupaban los corrales, las jaulas y los establos. Los gatos campaban a sus anchas por el interior del patio que conectaba los corrales y las pocas estancias de la planta baja de la masía destinadas a las herramientas de trabajo.

Cuando yo llegué al mundo muchas de esas pequeñas estancias ya estaban plenamente dominadas por las ratas. Los perros vivían amarrados en correas más o menos largas según su función: el perro que vigilaba la casa tenía una correa que se extendía de uno de los vértices de la entrada hasta los

41. Esta palabra proviene del catalán, usado en Aragón y Cataluña para referirse a una casa rural con tierras de labor.

cobertizos de maquinaria, unos 20 metros. Los perros de caza tenían correas de unos 2 metros que se enredaban entre la maquinaria del campo debajo de los cobertizos. Siempre había un último perro, más chiquito de tamaño, que era el perro merodeador, el perro afectivo, el perro que estaba ahí sin más y que si bien, como los otros perros, no podían pasar de la puerta de entrada al patio, te seguía alegremente en la dirección que tomaras al caminar por el terreno.

Luego estaban los animales mal llamados salvajes o no domesticados: los jabalíes, los zorros, las liebres, cuervos y muchos otros. Estos campaban alegremente los campos de trigo o cebada, los bosques colindantes, el huerto y alguna que otra vez los corrales y establos. ¡Ah, sí! Y las ya mencionadas ratas, que no son animales domésticos, pero conviven en el espacio de lo doméstico. Y, finalmente los humanos ocupábamos las habituales estancias de la casa, pasábamos diariamente a visitar los establos, los corrales y las jaulas y nos internábamos furtivamente al bosque a cazar, a cortar árboles para obtener leña o a sacudirlos para conseguir piñones y almendras.

“¿Quién debería comerse a quién, y quiénes debería cohabitar?”⁴² Podríamos, otra vez, fabular especulativamente respecto de qué animales se comerían a qué otros y cuáles cohabitarían. La forma más frecuente de relación humano-animal es el acto de matar. Vinciane Despret, en su libro escrito a manera de glosario, *¿Qué dirían los animales si les*

42. Esta pregunta formula Donna Haraway (2008) en su libro *When species meet.* Minneapolis, London. University of Minnesota Press, página 7.

*hiciéramos las preguntas correctas?*⁴³ cuestiona, en la letra “K de Kilos”, si hay alguna especie matable, o en la letra “D de Delincuentes”, si pueden rebelarse los animales. Este libro viene a despertar esa curiosidad que Derrida no fue capaz de desarrollar una mañana desnudo frente a la mirada de su gato. En su libro, y en todo su trabajo, Despret inquieta el pensamiento filosófico que ha abordado las relaciones humano – animal a través de un abecedario contra el excepcionalismo humano. A partir de ese libro es que me puse a pensar en todas esas relaciones con animales que me habían rodeado desde muy chiquita. ¿Existe la posibilidad de alguna correspondencia-habilidad en el vivir y el morir de la animalidad presente en la masía? Porque mi madre cuida esos animales más que otra cosa, les habla, son parte de su socialización cotidiana, quizás más que otros humanos, así luego los mate y los coma, o los venda, o los coman sus vecinas. Y en este gesto paradójico del cuidar, contar y matar es que me interesa explorar esta relación entre cuidados y tecnologías en la que está implicado lo humano y lo más que humano.

El corte narrativo que hago de la animalidad que cohabita en Cal Salvet⁴⁴ es un corte netamente visible, moderno, fruto de la ruptura ontológica humano-animal que ha informado la tradición de pensamiento occidental que conforma mi propia matriz de pensamiento. En ese corte no aparecen ni las pulgas, ni las garrapatas, ni los gusanos, ni los virus, ni los

43. Vinciane Despret (2018) *¿Qué dirían los animales... si les hicieramos las preguntas correctas?* Buenos Aires. Editorial Cactus.

44. Cal Salvet es el nombre de la *masía* familiar ubicada en la Catalunya interior.

parásitos y bacterias, ni los ácaros. Bichos que eran los que más libremente campaban a sus anchas por espacios y cuerpos en contacto, fruto de la interacción entre animalidades y entornos. Aunque en realidad sí que aparecían en escena, pero solo por efecto de reacción.

Esos seres no humanos eran generalmente ignorados y solo los vigilábamos cuando nos generaban alguna afectación: cuando te picaban, se te instalaban, te chupaban o les hacían lo mismo a los animales domésticos. No conocíamos sus nombres, solo eran bichos, bichos como el myxoma virus que a través de las pulgas contagiaba a los conejos de tomatosis, bichos como la *Trichinella* cuya imagen se parece bastante a la proporción áurea, o eso me parece a mí, y que una vez instalada en la pared intestinal de los cerdos, a través del desove de larvas, provocaban Triquinelosis, o el *Sarcoptes scabiei*, un pequeño ácaro que nos llenaba la piel a perros y humanos, bueno a humanos no, a mi madre a la que más porque era la que estaba todo el día con los animales; alimentando a las gallinas y conejos, pesándolos para su venta, matándolos y “pelándolos”.

Esta biota imperceptible presente en y entre los cuerpos era potencialmente peligrosa y para ello teníamos vacunas, antibióticos y antifúngicos; con el resto de millones de bacterias y parásitos que no generaban afectaciones convivíamos tranquilamente. De estos otros bichos no sabíamos ni los nombres, ni que estaban presentes en nuestros cuerpos permitiendo nuestra existencia, y no solo en nuestros cuerpos sino también en las relaciones simbióticas del estercolero y del huerto y de los campos de trigo y cebada. Relaciones in-

advertidas y simbióticas que posibilitaban la vida y la muerte tanto en la mierda del estercolero como en nuestros cuerpos.

Este mismo corte del dar vida y dar muerte de las especies en procesos complejos de intra e interacción genera otra postal vista desde el narcisismo de lo humano. Una que solo percibe a algunos animales por la cadena de instrumentalidad de la que pueden ser objeto. Las palabras y los animales hacen cosas. Los perros cazan y ahuyentan a “intrusos”, los gatos persiguen ratas, los conejos, las gallinas y los cerdos nos alimentan y generan dinero con su venta a pequeñas redes vecinas del pueblo, aunque a veces también los perros se comen a los gatos que osan atravesar su espacio, y a las gallinas y conejos que amanecían muertos y que les entregábamos para su banquete y felicidad. Y por eso también mi padre y mi hermano cazaban jabalíes, para que no se comieran el trigo y la cebada de los campos, aunque eso siempre me pareció una excusa y concesión de lo más patriarcal; una fratría solo de hombres que salía a cazar jabalíes para luego despellejarlos entre porrones de vino, cuchillos y carnes que después se llevaban a casa para que sus mujeres la cocinaran. Carne de jabalí que por demás casi nunca comimos.

Como en la caza, la división sexual del trabajo operaba en todos los espacios y rincones de la casa, con los animales y las tareas cotidianas por hacer, al menos en su dimensión simbólica. Los hombres se dedicaban al campo y a las bestias “salvajes”, las mujeres a los animales domésticos y al huerto. Los hombres se dedicaban a las herramientas y a las máquinas: tractores, cosechadora, remolques, escopetas, bastidores, tolvas; todo lo técnico, pesado, rudo, lo que implicara fuerza. Las mujeres a los objetos y las cosas: los baldes de

agua, los cuencos para dar de comer, los cuchillos para matar y pelar, las sartenes para cocinar, las mangueras para regar el huerto, la azada para plantar semillas o cosechar una lechuga. Este era el orden simbólico y material que sustentaba una ecología de los cuidados mediada por la tecnología que permitía el proceso de reconstrucción cotidiana de la vida. Y en este proceso tecnología es el tractor y es la sartén, es la cosechadora y es el cuchillo y también el cuerpo que lo empuña antes de desangrar a una gallina. Y también el lenguaje que lo nombra.

En el campo los animales hacían cosas, pero las palabras también. Las palabras reificaban un orden de género que se vertebraba en la espacialidad y las prácticas cotidianas, en un orden semiótico material de organización de la vida, también de la organización de la vida animal, cuando por efecto de traducción semántica se desingularizan y pasan a ser kilos y números intercambiables. ¿En qué momento un pollo deja de ser un pollo y son tantos kilos de pechuga? ¿En qué momento un cerdo deja de ser cerdo y pasa a ser un asado de costillitas? ¿O unas salchichas? Es lo que Catherine Remy llama el proceso de “desensamble” por el cual se produce la desanimalización del animal⁴⁵.

¿A qué voy con todo esto?, a que quién vive y quién muere y con qué tecnología conforma una ecología de los cuidados. Una ecología de cuidados sucios, contradictorios y paradójicos, sustentados en el género y encriptados en él. En el mismo gesto de mi madre habita el cuidado hacia cada uno de sus conejos y amontonarlos en una jaula para enviarlos

45. Ver “K de Kilos. ¿Existen especies matables?” en Vinciane Despret *op cit.*

al matadero, un gesto de animalización y desanimalización casi simultáneos.

Y aquí, antes de seguir quiero hacer una sencilla declaración política: los cuidados no son bonitos per sé, aunque nos llenemos la boca y llenemos pancartas diciendo que sostienen la vida. Los cuidados son pesados, agotan, son siempre insuficientes y aun en su ausencia se hacen presentes con sus terribles consecuencias. Y justo están feminizados por eso mismo, aunque las mujeres blancas y ricas hace tiempo que los empezamos a transferir a las mujeres subalternas racializadas no blancas que sí sostienen el mundo, pero a base de un esfuerzo tremendo. Igual que vivir en el campo no es bonito ni tiene nada de romántico, así sea en una pequeña economía familiar de huerto y campos de trigo, engrasando máquinas, empujando remolques, matando conejos y pollos y transportando estiércol. El imaginario de una naturaleza pura, y la pequeña agricultura, así sea europea, como primer umbral hacia ello, no es más que una ficción casi distópica en el contexto capitalista actual.

¿Por qué una postal con pretensiones bucólicas como ésta evoca más a la distopía porvenir que a un proyecto político de comunalidad posible? Porque esta pequeña propiedad familiar del interior de Cataluña tiene más de global que de local, es más jardinera que agricultora y más descuidada que cuidadora. Y ojo que nací y crecí en un entorno privilegiado que no cambiaría por nada, rodeada de campo, bosque y con un perro al lado con el que socializaba más que con cualquier otro humano. Pero esta postal, esta historia que quería que fuera contada me sirve para seguir hablando de formas de vida ancladas en ecologías de cuidados, atendiendo siempre

a su justa escala geopolítica; no es lo mismo una pequeña propiedad de 17 hectáreas de trigo y cebada dispersas entre bosques que una milpa en México, que algunas formas de producción de soja en Argentina o un campo en China, primer productor agrícola mundial.

Justamente esta escala de pequeños campos dispersos entre bosques arrancados a mordiscos de excavadora hace del sembrar y cosechar trigo y cebada un esfuerzo de jardinería más que de agricultura. El campo en Catalunya vive de las ayudas de Política Agraria Europea que a mediados de los ochenta insuflaron grandes cantidades de dinero a España, recién entrada a la Unión Europea. El campo no es rentable. Pasearte en tractor quemando gasoil para sembrar media hectárea aquí, un cuarto más allá y unos metros todavía más allá perdidos en medio de un bosque al que se llega por empinados y rocosos caminos abiertos a fuerza de palazos, no compensa una cosecha de trigo que se vende a un precio que ha aumentado de forma insignificante durante los últimos veinticinco años. Entonces podríamos decir que la Unión Europea financia a mi viejo y a mi hermano para que sean jardineros de bosques en Cal Salvet.

Aun así, ellos producen muchas toneladas de trigo al año que podríamos pensar alimentan a cientos de personas. Y digo ellos porque reafirmo que solo los hombres se dedican al campo a pesar de que sea un trabajo insostenible sin la participación de las mujeres, pero esto, a estas alturas del partido, ya lo sabemos todas. Entonces ellos producen toneladas de trigo que fácilmente podrían abastecer de pan a todo el pueblo durante un buen rato. Pero de todo el grano que se produce en España o mejor, en el Reino de España,

solo alrededor del 2% se dedica a la alimentación humana. El principal destino del grano es para la alimentación animal, entre el 70 y el 80% anual. ¿Y qué animales tienen esa capacidad ingente de tragarse grano? Pues principalmente la industria porcina en auge. En Cataluña hay más cerdos que personas, pero bueno, igual que en Uruguay hay más vacas que gente y en Nueva Zelanda más ovejas que humanos.

Y, otra vez, podríamos pensar que en Cataluña viven hinchados y atragantados de jamón, butifarras y fuets, pero eso tampoco es cierto. Empecemos con el baile de cifras de la traducción semántica de la desanimalización y la desingularización animal fruto de la maquinización del proceso de producción.

Cuando se indaga qué pasa con tanto cerdo en Cataluña las estadísticas ya no hablan de cerdos sino de toneladas de carne de cerdo. Estaremos de acuerdo que el cerdo en esta operación queda aplastado y opacado entre tanta tonelada de carne por efecto de traducción semántica. ¿Pero entonces a dónde va tanta carne de cerdo producida en Cataluña? Pues una pequeña parte se dedicó al consumo de carne dentro del Estado Español, otra parte se exportó a mercados dentro de la Unión Europea y la parte restante a mercados fuera de la Unión Europea, principalmente a China después de la peste africana que atravesó su industria porcina.

¿Y qué es la peste porcina africana (PPA)? Una enfermedad viral que inició en Kenia a principios de siglo XX con los recién importados cerdos europeos. Veamos, de nuevo, la traducción semántica colonial que esconde la etiología de la PPA. La importación de cerdos europeos para los colonizadores británicos de Kenia conjuntó los tres factores de la

enfermedad: un agente patógeno, un huésped y un entorno ambiental propicio para su contagio. De este modo fueron los británicos quienes posibilitaron el desarrollo del patógeno en África, quienes dispararon el espacio-tiempo para ello. No obstante, cuando en agosto de 2018 estalló el primer brote de la brutal crisis de PPA en China que llevó a sacrificar millones de cerdos, muchos de ellos, por miles, enterrados vivos en zanjas, ya llevábamos más de un siglo hablando y enfrentando la peste porcina africana! Una peste provocada por aquellos seres sin nombre, esos bichos invisibles que solo conocemos por reacción y afectación, pero de los que hay que cuidarnos porque “enferman lo humano”.

Pensar con cuidado esta postal nos lleva a atender a todo el conjunto de inter e intra acciones contenidas en los consorcios barrocos de las criaturas vivientes presentes en las naturoculturas, como diría Haraway. Entender que el dar vida y el dar muerte es más complejo que el gesto humano de matar a una gallina, se trata de maquinización y explotación sistemática de este gesto y su expansión terráquea con consecuencias ecocidas desigualmente geodistribuidas. Una tecnología atrapada en las prisiones de lo posible y unos cuidados que subalternizan como tortugas hasta el fondo algunos sujetos humanos y a todos los no humanos. Esa herencia técnica que es parte esencial de nuestro mundo desde hace miles de años puesta al servicio del excepcionalismo humano. Aunada a una suerte de neolengua que no habla de cuerpos sino de kilos de carne, no habla de muerte y explotación sino de consumo, no habla de extractivismo ecocida sino de desarrollo, una neolengua que produce cifras

y estadísticas que terminan por ocupar el pensamiento, como diría Jocelyn Porcher.

Y en este instante se trata de devolver la mirada al perro que persigue a mi madre por Cal Salvet mientras ella corretea ajetreada entre corrales de gallinas y conejos. ¿Hay en la curiosidad de esa mirada compartida la posibilidad de fundar otro gesto más mundano, más ordinario, más no humano? ¿Hay en las largas pláticas que tiene mi madre con todos los animales una forma de honrar, así les siga la muerte desde sus propias manos?

Mesa que más aplauda

Y henos aquí, otra vez sentadas en la mesa del bar invocando escrituras que conjuren nuestros mundos más que humanos, invocando escrituras que nos traigan otros mundos. Mundos llenos de bichos, todavía sin nombre, a los que devolver la mirada aun sin verlos. ¿Es eso posible en las prisiones de lo posible? Y no obstante hay que sostener la vida en un orden cambiante abierto a la contingencia. La vida, esa cuestión individual que resolvemos en común. Pero quedarnos en reconocer su fragilidad y su vulnerabilidad no necesariamente nos enfrenta a un compromiso colectivo, de nada nos sirve solo reconocer su vulnerabilidad y fragilidad si no la recubrimos de la potencia de nuestro gesto colectivo, ese gesto que hilamos y deshilamos entre mesas. ¿Cómo hacer del sostener la vida un proyecto ético político?

Eso fabulamos entre las mesas que nos convocaron a hacer una escritura compartida del mundo. Esas tardes en esas

mesas, mesas de bar, mesas de comedor, mesas de escritorio, buscábamos escrituras que dieran cuenta de cómo entender esos mundos.

Porque las mesas del bar están hechas —¿orientadas?— para fabular sobre proyectos ético-políticos que llenen las palabras, nos las devuelvan para que dejen de estar contra nosotras. Destituir significados y significantes para destituir el mundo con el que vienen, ¿cómo pensar con cuidado y escribir tecnologías otras?

Hacer una postal de una historia que necesita ser contada es conectar un pequeño paseo en tractor entre campos de trigo con una historia de la virología, que es una historia de la colonización,

que es una historia de la agroindustria,

que es una historia de la dominación y la explotación,

que es una historia de cómo la tecnología ha construido mundos,

que es una historia de la fragilidad humana,

que es una historia que condensa muchas historias

y que nos convocan a contarlas para entender los entramados y redes que conectan lo humano y lo no humano, los objetos y sus historias a escala planetaria en esa densa malla del devenir-con.

El feminismo nos enseñó a imaginar con otras la potencia colectiva de la transformación. Las feministas de la tecno-ciencia nos enseñaron a pensar(nos) situadamente y a hacer de nuestras apuestas ético-políticas prácticas y legados de correspon-s-habilidad con las naturoculturas que nos rodean. Quién vive y quién muere importa, cómo se vive y cómo se muere importa. Lo aprendimos también del antirracismo y

del mundo zurdo de Gloria Anzaldúa que impugna la rectitud blanca heterosexual, el white-right, abriendo un horizonte político al presente, un mundo torcido, zurdo, para todos aquellos raros que no pertenecen: migrantes, racializadas no blancas, queers, trabajadoras precarias y todo aquello que queda fuera de la norma y que constituye al mismo tiempo una amenaza para la misma.

Y no es una celebración ingenua de las diferencias sino un compromiso político con desmantelar “esta cosa escandalosa”⁴⁶ que es el heteropatriarcado colonial capitalista. Desmantelar la mafia de la realidad⁴⁷ encriptada, pero transparente en los sentidos que nos rodean y hacerlo con los legados y las prácticas del resistir de los proyectos de emancipación que existen. Hay que traducir esas prácticas y saberes para hacerlas habitables por y para cualquiera. Supongo que de eso se trata pensar con cuidado y escribir tecnologías, del devenir-con las relationalidades constituyentes de nuestros encuentros más que humanos sin rehuir a las complejidades enredadas en posiciones asimétricas de poder que encarnamos.

46. A esa Cosa Escandalosa del patriarcado capitalista blanco se refiere Donna Haraway (1995) en *Ciencia, cyborgs y mujeres, la invención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra y también Amaia Pérez Orozco (2019) en su libro *Subversión feminista de la economía*, Madrid. Editorial Traficantes de Sueños.

47. Así lo nombra Liliana Grieta Mía en una serie de serigrafías.

DE LAS AUTORAS

Nadia Cortés (Oaxaca, 1985)

Es Doctora y Maestra en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid donde ha investigado sobre la exclusión de la escritura de las mujeres en la filosofía, el cuerpo y la técnica para cuestionar los modelos androcentristas, patriarcales y fraternal-hegemónicos de familia que sostiene la tradición metafísica occidental en la producción de conocimiento. Realizó la maestría en Historia del Arte Contemporáneo y Cultura Visual por la Universidad Autónoma de Madrid y el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. En su trabajo desde la filosofía de la tecnología formó parte del Seminario de Investigación Pharmakon, dirigido por Bernard Stiegler. Respecto al trabajo de este filósofo, tradujo su libro: *Lo que hace que la vida merezca ser vivida. De la farmacología* (2015). Fue coordinadora del Laboratorio de Investigación en Arte y Tecnología del Centro Multimedia del Centro Nacional de las Artes, institución en la cual desarrolló proyectos enfocados a pensar las relaciones entre cuerpo y tecnología, así como perspectivas de investigación desde la ecología crítica. Ha sido encargada del área de gestión e investigación de la Fábrica Digital El Rule, donde ha impulsado proyectos de investigación transdisciplinar desde las epistemologías feministas y el hackfeminismo. Ha sido profesora en el Instituto de Humanidades de la UABJO, en la Licenciatura en

Filosofía, y ha impartido seminarios y talleres en diversos espacios artísticos, universitarios y de formación educativa para formadores y niñxs donde explora las relaciones entre arte contemporáneo, tecnología, filosofía, feminismo y estudios de género. Actualmente trabaja en el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, en proyectos de formación sobre estudios de género, activismos y feminismos enfocados en la acción política local y comunitaria.

Irene Soria Guzmán

(Ciudad de México, 1983)

Doctoranda en Estudios Feministas en la UAM-Xochimilco, representante de Creative Commons México, académica, diseñadora gráfica y activista del movimiento de software y cultura libre. Comenzó a usar software libre en el 2009 y desde entonces, sólo usa tecnologías y recursos abiertos para su ejercicio como diseñadora gráfica y profesora. En el 2016 coordinó el libro *Ética hacker, seguridad y vigilancia*, publicado por la Universidad del Claustro de Sor Juana y del cual también es autora. Se ha desempeñado como tallerista, facilitadora, docente, ponente y conferencista en México y en el extranjero. Sus temas de interés van y vienen entre el feminismo, la tecnología, la cultura libre, la seguridad digital, el software libre, la cultura hacker y el conocimiento abierto. Todavía teme asumirse como *hackfeminista* porque siente que aún le queda mucho camino por recorrer.

Silvia Soler Casellas

Antropóloga social y cultural graduada por la Universidad Autónoma de Barcelona. Maestra en Ciencias Antropológicas por la UAM Iztapalapa y doctorante de la misma institución. Actualmente sus líneas de investigación desde una perspectiva feminista vinculan teoría sobre afecto y emociones con algunas escalas de la economía in/formal en el centro de la Ciudad de México para etnografiar las arquitecturas del cuidado que sustentan cotidianamente la vida. Cuenta con publicaciones y ponencias en congresos especializados sobre estos temas. Asimismo, realiza incidencia política sobre transversalización de la perspectiva de género en organizaciones de la sociedad civil y la iniciativa privada.



CENTRO
DECULTURA
DIGITAL

{re_ media bles}

